AFRICANIDADE, ESPAÇO E TRADIÇÃO
A Topologia do Imaginário Espacial Tradicional Africano na fala *griot* sobre Sundjata Keita do Mali

Maurício Waldman (*)

(*): Maurício Waldman é mestre em antropologia social, com especialização em África Negra, pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Autor, juntamente com o Prof. Dr. Carlos Serrano (FFLCH/USP), de *Brava Gente de Timor* (Xamã, 1997). Atualmente desenvolve seu Doutorado em Geografia, também na USP.

Este ensaio foi primeiramente publicado na *Revista África*, número 20/21 (I), 1997/1998, Editora Humanitas, FFLCH da USP. A *Revista África* é de responsabilidade do CEA-USP - Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo.

Todos os desenhos e esboços aqui apresentados são de inteira autoria do autor e foram originalmente publicados pela Revista do CEA. A ilustração do Mansa do Mali e o mapa do Império do Mali em 1350 juntamente com as fronteiras dos atuais estados africanos, ambos obtidos através da Internet - um recurso na época não disponível ao autor - foram acrescidos a esta apresentação.

Resumo: Texto preparado em 1993 para o Curso "A Questão da Africanidade – Introdução ao estudo de elementos estruturadores de processos sociais em civilizações negro-africanas", ministrado em nível de pós-graduação pelo Professor Doutor Fábio Leite, da FFLCH/USP. A elaboração deste texto obedeceu à preocupação em destacar alguns dos elementos pertinentes a uma percepção cultural negro-africana do Espaço. Constituindo um trabalho de índole topológica, o texto dedica, portanto especial importância a toda sorte de inferências espaciais imaginárias com impacto na consciência social, fundamentais para a compreensão quanto à forma como o espaço é simbolicamente apropriado. Simultaneamente, e inclusive por ser uma avaliação topológica, enfoca a questão da Temporalidade Africana, essencial para definir as relações que se inscrevem no Espaço, seja ele o concreto, seja ele o imaginário. Uma narrativa oral tradicional africana, relacionada com os feitos de Sundjata Keita, o fundador do Império do Mali e transmitida pelos contadores de histórias da África Ocidental - os griots - constituiu o material básico de análise. A opção por este material deu-se não só pelo amplo rol de elementos constitutivos de uma Cartografia Imaginária Negro-Africana que estão nele presentes, como também pelo fato de constituir uma forte expressão da chamada Africanidade, o que inclui tanto a oralidade quanto a noção de força-vital. Ademais, esta narrativa é um rico manancial de informações sobre a vida social, política e religiosa da África Ocidental, num momento caracterizado por uma forte penetração do Islam, em tese rompendo com as práticas religiosas tradicionais. O texto evidencia a importância do Espaço enquanto conceito imprescindível para evidenciar diferentes sentidos e significados sociais, culturais e históricos, que de outra forma

poderiam permanecer obscuros e além disso, sua importância enquanto marco identitário na sociedade tradicional africana.

Palavras-Chave: Topologia, Antropologia, Antropologia Topológica, Ecologia, Compartimento Territorial, Espaço-Tempo, Tradição, Oralidade, Força Vital, Imaginário, Griot, Império do Mali, Impérios Africanos, Sundjata Keita, Sociedade e Poder Tradicional, Islã em África, África Ocidental.

Abstract: This paper was elaborated to the final studies in FFLCH-USP African academicals course, coordinated by Professor Fábio Leite. The basic intention of this paper is to reveal elements of a Negro-African perception of the space. With a topologic focus, the text stress particularly the importance of the imaginary references built to the represent the space, once these symbolic representations of form and space form make part of the conscience of the social reality. The questions of time also will be considered in an essential relationship to specify the space. The source of this analysis will be the traditional oral stories from West Africa - transmitted by griots - relating the events concerning the foundation of the Empire of Mali and its founder, Sundjata Keita. This oral source offers a rich material to the construction of an African Imagining Cartography, a conception of space from the African point of view, as well as a source to the social, political and religious life of West Africa, during the process of stabilization. In this context, the space appears as a symbolic representation revealing hidden social, cultural and historical meanings.

Keywords: Topology, Anthropology, Topological Anthropology, Ecology, Territorial Frame, Space-Time, Tradition, Oral Tradition, Imaginary, Griot, Empire of Mali, Africans Empires, Sundjata Keita, Traditional Power and Society, Islam in Africa, West Africa.

É liberada a divulgação deste material, desde que mencionados o autor e a fonte.

E-mail: mw@mw.pro.br

"Todo Conhecimento é um Autoconhecimento"
Boaventura de Souza Santos

I - ALGUMAS REFLEXÕES INICIAIS

Este texto está voltado para a interpretação de um relato, *Sundjata ou A Epopéia Mandinga*, que o historiador senegalês Djibril Tamsir NIANE (1982), através de um rigoroso trabalho de pesquisa, coletou da tradição oral africana. Tal tradição encontra nos *griots*, um de seus mais notáveis expoentes. De marcante atuação nas sociedades da África D'Oeste ou Ocidental, é assim

que são chamados *os tradicionalistas, os bardos, os contadores de história* aos quais recorreu D. J. Niane em seu trabalho de investigação.

O relato reúne os notáveis feitos que cercam a memória do imperador Sundjata Keita, soberano do Mali, *"Senhor do Umbigo do Mundo", "Pai do País Luminoso", "Herói dos cem reis vencidos" e "Senhor dos múltiplos nomes"* (NIANE, 1982: 12/13). O resgate da atuação de Sundjata e dos fatos que cercam seu reinado (entre 1230 e 1255 d.C.), levou em consideração esta *memória viva* consignada na atividade secular (ou mesmo milenar) dos *griots,* interlocutores de uma cosmovisão, a negro-africana, que tem na oralidade uma de suas notas mais características.

Confundindo beleza e concisão, na narrativa é possível identificar as prefigurações tradicionais africanas de Espaço e de Tempo. Sobremaneira, elas importam por definirem um *modelado simbólico,* uma *geografia sensível* nas quais repousa o relato, sendo seu conhecimento vital para uma exata compreensão dos episódios da Epopéia. Esta "Cartografia", de grande singularidade, reporta diretamente ao que se pode denominar como *África Profunda* (1).

Embora centrada num personagem fortemente islamizado - o próprio Sundjata - a narrativa está estruturada numa *paisagem topológica* que não permite a Sundjata Rei no interior do relato, itinerários outros que não os ditados por um regramento tradicional do Espaço-Tempo. Representativa de concepções que perduram indelevelmente na consciência social africana, a narrativa é originária de um contexto histórico no qual o Islamismo já havia se propagado em meio às elites dos Impérios de todo Sudão Ocidental (2).

Malgrado - e a despeito - desta influência muçulmana, Sundjata, apresentado como um autêntico herói fundador ou civilizador, é a todo o momento absorvido ou cooptado pelas referências inerentes ao Poder Tradicional. Como recorda Georges BALANDIER, o Poder Tradicional é bastante astucioso, não se deixando aprisionar com facilidade. Freqüentemente, ele subverte as forças que pretendem dominá-lo, inclusive pela manipulação simbólica dos signos dominantes (Vide 1976, 1969 e 1988). Conforme demonstraremos mais adiante, a "topografia imaginária" que forma o núcleo da narrativa, constitui um importante aporte teórico para o debate relativo aos *sistemas políticos africanos*, cuja especificidade tem sido claramente delineada em diversos estudos (Ver entre outros, FORTES et EVANS-PRITCHARD, 1981).

Nesta perspectiva, o Império do Mali, enquanto um *Estado Tradicional* (BALANDIER, 1969), teria, pois seu estudo incluído num rol bem mais amplo de preocupações e interesses. Constituindo uma das mais admiráveis construções políticas da História da Humanidade, este Estado foi uma das grandes formações estatais do passado, estruturado com base em um

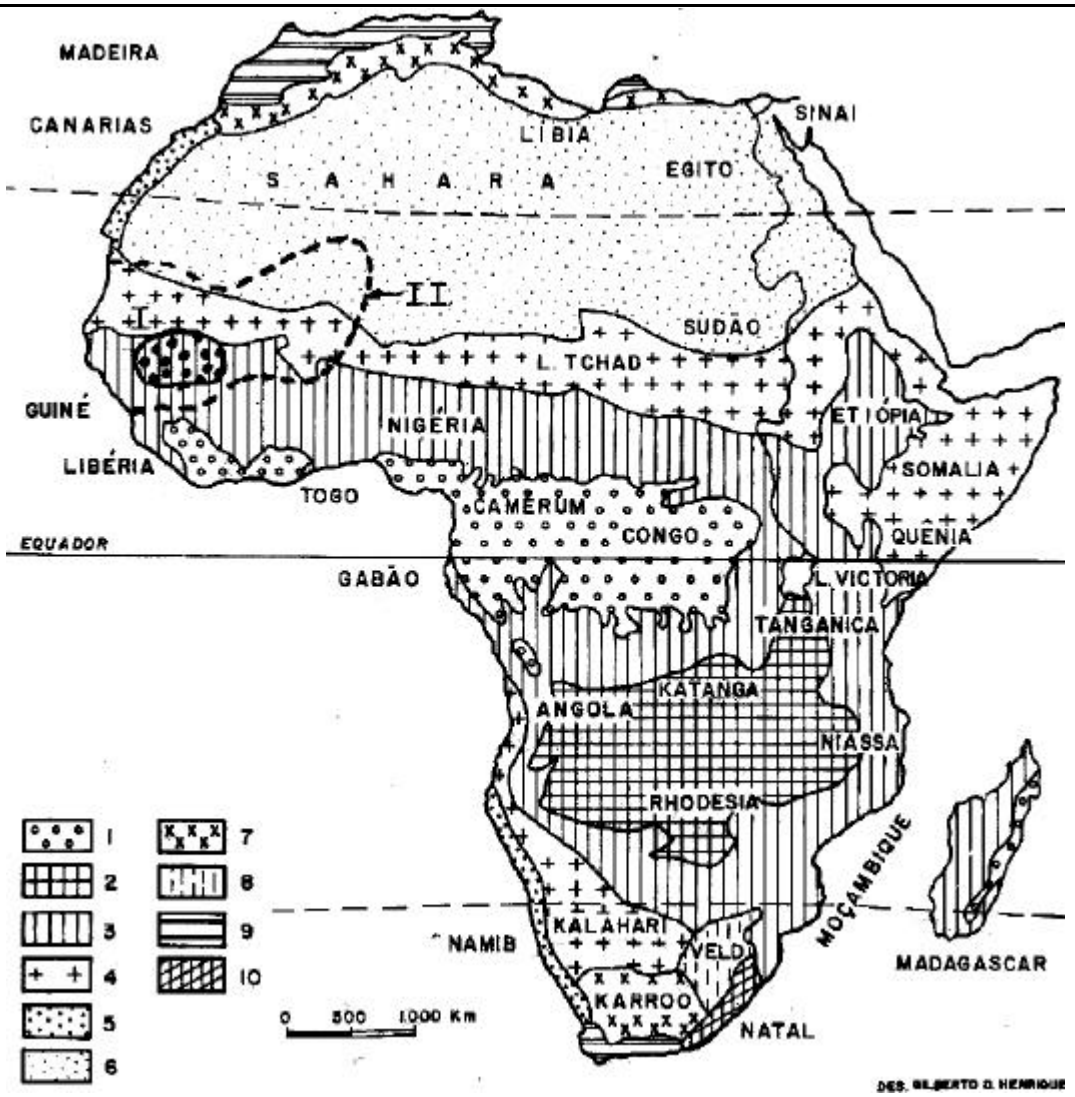
Compartimento Territorial (WALDMAN, 1992B e 1994). Drenado pelo curso de grandes rios, dentre eles o Senegal e o Níger (ou *Djoliba* no idioma mandenka) e espalhando-se soberanamente pela Savana (3), o Mali caracterizou-se por uma economia pujante, respaldando um forte intercâmbio comercial que escoava através de inúmeras rotas comerciais que demandavam na direção dos países do Golfo da Guiné, do Sudão Oriental, do Magreb e do Egito.

Ocupando, em seu apogeu, uma vasta extensão territorial, o Mali reunia em seu interior uma multiplicidade de etnias, uma estrutura para cuja gênese e perpetuação concorreram formas genuinamente africanas de compreender a parceria inelutável do Espaço para com o Tempo. Este Império, como o precedente Império do Ghana (do Século IV ao XI d.C.) e o Songhay, que o sucedeu (Séculos XIV/XV d.C.), aparte a islamização dos interstícios da Sociedade Tradicional, caracterizou-se por um forte substrato cultural africano. Mantendo incólumes inferências com este aporte, constitui uma imprudência relacionar mecanicamente o Mali ao Mundo Muçulmano (4).

Neste sentido, esta explanação estará preocupada em frisar a especificidade de padrões culturais que Fábio LEITE, com muita propriedade, categoriza como *Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas* (1984: 33/57). Tais valores são constitutivos de um complexo conjunto de *sistemas simbólicos*, aprofundados durante vários milênios, indistinguíveis e indissociáveis da *África Eterna*, de sua psicologia, de sua consciência social, de seus deuses, de suas concepções de família, de sua organização social, política e econômica, do metabolismo organicamente mantido por estas sociedades com seu entorno natural imediato e, no tocante com as preocupações deste estudo, *com suas interpretações do Espaço e do Tempo.*

Neste particular, cabe lembrar que no território que se estende das franjas do Deserto do Saara ao extremo Sul do Continente Africano, *ou seja, a África Negra,* ao lado da diversidade de práticas culturais, existem *concepções profundas* compartilhadas por centenas de grupos, tanto na área cultural Bantu, quanto na Sudanesa (5). Esta fisionomia comum, chamada *Civilização* no singular, ou então, para frisar uma terminologia mais contemporânea, de *Africanidade, limita-se exclusivamente à África Subsaariana, à África dita Negra* (MUNANGA, 1984: 30).

Por conseguinte, esta conceituação não se confunde com um ponto de vista geográfico, o Continente Africano, mas exclusivamente denota o modo de ser e de pensar do negro africano, peculiar às suas opções históricas e culturais (LEITE, 1984 e MUNANGA, 1984). A presença de similitudes marcantes, que se mesclam com o cotidiano de todos os povos negros africanos, permitiriam delinear uma unidade civilizatória própria. Este *Padrão Civilizatório*, *Negro-Africano*, é um dos que marcam presença no mundo de hoje (6).



Muito mais do que geralmente se admite, as paisagens naturais incorporam um longo, árduo e persistente trabalho humano. Elas constituem parcialmente uma herança biológica e também em parte, um trabalho social. Em África este veredicto é particularmente verdadeiro. O continente assistiu ao surgimento do primeiro homem e das primeiras grandes tecnologias de transformação da natureza, tais como o fogo e o arco e flecha. Neste sentido, o mapa acima evidencia uma diversidade de paisagens tais como foram encontradas e/ou assim definidas pelos europeus e seus sucessores. Deste modo, teríamos: 1: Floresta Tropical Densa, 2: Floresta aberta, 3: Savanas, 4: Estepes com espinhosas, 5: Vegetação do deserto litorâneo, 6: Vegetação do deserto saariano, 7: Estepes do tipo mediterrâneo, 8: Pradarias, 9: Floresta mediterrânea e 10: Floresta subtropical da África do Sul. Quanto ao Império do Mali, pode-se perceber a identificação do núcleo original do Império (I) com a Savana Sudanesa e posteriormente, em sua máxima extensão (II), com fronteiras naturais como o Saara ao Norte e a Floresta Tropical ao Sul.

O IMPÉRIO DO MALI E AS PAISAGENS NATURAIS DA ÁFRICA

Tendo em vista esta preocupação, torna-se inevitável abordar a questão relativa à noção de *Força Vital*, ou mais precisamente, *Forças Vitais*, conceito difuso em toda a cosmologia e ontologia negro-africana. Como registra Placide TEMPELS (1949), o africano tradicional observa o universo como uma hierarquia de forças vitais, ocupando o homem o papel de elo de ligação entre as forças que habitam os seres animados e inanimados do universo tangível *de baixo*, com os poderosos poderes espirituais *do alto*. Placide Tempels é taxativo quanto à centralidade deste conceito no pensamento tradicional africano. O africano, no exercício de suas atividades, persegue incansavelmente o objetivo de "adquirir vida, força ou força vital para viver fortemente, para fortalecer a vida ou para garantir que a força perdure para sempre na posteridade de um indivíduo" (TEMPELS, 1949: 1).

Nesta cosmovisão se reserva ao Homem um papel importante. Ele está ligado por laços imorredouros ao *Maa Ngala: o Grande Nome, o Ser Supremo, o Criador de todas as coisas*, epítetos que no Sudão designam o criador da Terra e de todos os seres vivos. A criação teria no Homem seu supremo tutor, cabendo-lhe a representação no universo tangível de forças infinitamente mais poderosas (Ver entre outros, NYANG, 1977: 27).

Tal concepção, concebendo o Homem como eixo central da criação, é a base do *Humanismo Africano*. O Homem é subentendido como em interação com uma rede de participações e de exclusões de ordem mágica, impregnadas por forças vitais que atuam num espectro que vai dos minerais ao *Pré-existente - o Ser Supremo* (TEMPELS, 1949: 315*). Considerado como o Ser mais forte da criação, o Homem, para o Humanismo Africano, vincula-se firmemente aos fluidos, ao sopro vital que fornece um sentido sensível para a estruturação do Cosmos* (TEMPELS, 1949: 2).

Assim, se verdadeiro que este humanismo incorpora um cunho antropocêntrico (como decerto seria o caso de qualquer outra formulação cosmológica tradicional), este antropocentrismo é, entretanto, diametralmente oposto ao que irrompe no Ocidente com a Modernidade. Contrariamente a esta, a acepção africana escapa da conceituação reducionista que caracteriza o antropocentrismo ocidental. O africano tradicional não está preocupado em revolucionar seu meio ambiente e sumamente, com vistas a uma *produção suficiente*, procura agir em parceria com poderosas forças cósmicas que observa disseminadas pela totalidade do universo. O conceito de força vital, portanto, é indispensável para a compreensão do sentimento de plenitude que integra o africano com seu meio natural e social. Através dela*, o africano repudia a concepção materialista que antinomiza Razão e Emoção, Luz e Sombra, Vida e Morte, Homem e Natureza, enfim* (7).

Uma outra ressalva bastante pertinente, associada à noção de Força Vital, refere-se à opção das sociedades tradicionais africanas em favor da Oralidade enquanto veículo de transmissão de conhecimentos e de uma

comunicação social total (Vide MAZRUI, 1985). *Em África, nada substitui a potência da palavra*. A escrita, "é considerada um fator externo à pessoa, e por esta razão, impacta negativamente os processos de comunicação" (LEITE, 1992: 87).

No passado, o próprio Pré-existente utilizou-se dela, isto é, "usou sua própria substância configurada em energias, fluídos ou sopro vitais para desencadear o processo, o qual inclui o mundo e o homem" (LEITE, 1992 : 87). Por isso mesmo, o binômio força vital/palavra é, na África Negra, "o elemento primordial da personalidade da sociedade, desdobrando-se desde as instâncias mais abstratas até as práticas sociais" (LEITE, 1992: 87/88). Verdadeiramente, dado que indissociáveis, Oralidade e Forças Vitais, formam ambas um binômio: *Força Vital/Palavra.*

Neste particular, cabe observar que *para a África, o conceito de analfabetismo é absolutamente estrangeiro*. Objetivamente, trata-se de uma terminologia que nega os pressupostos e opções históricas do homem africano, para o qual a Oralidade é que seria a modalidade historicamente consensada de comunicação social. No Continente Negro, a oralidade prefigura um conhecimento total, vinculado a uma perspectiva cosmológica peculiar à consciência social negro-africana.

É Amadou HAMPATÉ-BÂ, um sábio do moderno Mali, quem esclarece: "Nas tradições africanas (...) a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de forças etéreas, não era utilizada sem prudência" (1993: 182). Justamente por este motivo, a maior parte das sociedades orais tradicionais considerava a mentira, em virtude de sua malevolência potencial, *uma verdadeira lepra moral*.

Com base nestes pressupostos, pode-se aquilatar o perfil e a importância dos *griots* no cenário social africano. Personagem inseparável da paisagem da África D'Oeste, *os griots* (*ou dieli* no idioma Bambará), constituem um dos vertedouros da tradição oral, não se confundindo com os *Doma* (*ou Soma*)*, os Grandes Detentores da Palavra,* detentores de um conhecimento iniciático. Os griots possuem um status social especial, conferido pela Tradição.

Eventualmente, caso suas aptidões os habilitem a tanto, os *griots* podem (como no caso daqueles aos quais recorreu Djibril Tamsir Niane) tornarem-se *Tradicionalistas-Doma*, grandes conhecedores das genealogias e das narrativas históricas tradicionais. Sua atuação se reveste de especial importância nos termos de uma *memória profunda*, responsável pelo entendimento sensível do Tempo Histórico em seu entrelaçamento inelutável

com o Espaço. Foi através de sucessivas gerações de griots que a memória africana foi fixada, remontando muitas vezes a um passado imemorial (8).

Por último, cabe afiançar que, com base nas leituras africanas de Espaço e do Tempo, estaremos preocupados em esboçar alguns contornos referentes à *Topologia do Imaginário Africano Tradicional*. Fundamentados nestas aferições, poderemos diferenciar este Espaço-Tempo imerso na Africanidade dos demais que a História da Humanidade trouxe à luz. Uma vez mais antecipamos, tais concepções são fundamentais para delimitar o *Continente da Africanidade*, não apenas geograficamente, mas naquela conotação que transforma a África Eterna num patrimônio universal, vale dizer*, dizendo respeito a todos os homens e mulheres deste mundo.*

II - AFRICA, TOPOLOGIA E IMAGINÁRIO

Analisar o Imaginário Espacial Africano tendo por preocupação uma avaliação topológica é, por definição, *uma tentativa de captar os sentidos simbólicos que a Africanidade empresta a Espacialidade vivida, criando uma apreciação sensível, específica do Espaço.* Cada cultura, ao elaborar suas significações sensíveis da Espacialidade, educa os sentidos dos componentes de um grupo de forma a capacitá-los a perceberem o Espaço de uma maneira exclusiva, compatível com as suas expectativas de reprodução material e espiritual. A Topologia, terminologia por sinal importada da Matemática (9), diria respeito, portanto, às formas culturalmente elaboradas de se sentir e de se apropriar o Espaço.

Evidentemente, *o Espaço Imaginário* elaborado por cada cultura, mantém uma relação de cunho dialético com determinada base material. Nos termos em que a Antropologia tem desenvolvido sua produção conceitual, dificilmente poderia ser postulada qualquer “autonomia” para estas prefigurações imaginárias do Espaço. Elas incorporam novas significações em função dos processos históricos, que servem de diretriz toda e qualquer dinâmica cultural. Tais processos reclamam para si as alterações das formulações topológicas, visto que estas jamais podem ser avaliadas em dissociação com práticas sociais concretas.

Nas sociedades pré-modernas (nelas estando incluídas, naturalmente, as sociedades negro-africanas), esta reelaboração dos *referenciais topológicos* dava-se em lapsos consideravelmente amplos de Tempo Histórico. Esta característica resultaria no que setores da historiografia ocidental chegaram a definir como *sociedades sem história ou imutáveis*. Nesta ótica, as sociedades arcaicas seriam prisioneiras da tradição e da repetitividade das normas existentes, excluindo a renovação e a mudança, geralmente apelando para postulados já socialmente consensados.

Entretanto, esta visão referente a uma “estagnação histórica” pode ser considerada ultrapassada. Ela tem sido largamente refutada pelas pesquisas realizadas junto às sociedades tradicionais. No que se refere à África Negra, pode-se observar que suas populações se pautavam por um agudo senso de história ofertado à fruição do Tempo. *Para o africano, o Tempo não era uma entidade estática, mas pelo contrário, conquistava consistência a medida em que fluía na direção do futuro* (Ver a respeito KAGAMÉ, 1975).

Ao lado desta advertência, vale assinalar que a visão de história no pensamento negro-africano, assim como outros epifenômenos culturais, estava fortemente lastreada no conceito de Força Vital. Inseparável de uma ótica pertinente à *África-sujeito* (LEITE, 1992: 85/86), ou seja, de sua especificidade, o conceito é indissociável da explicação dos significados simbólicos que regem o cotidiano africano, aí se incluindo sua historicidade. Exemplificando, a referência atua como um indicativo importante para a explicação de vários dos significados profundos que comandam a seqüência da narrativa de Sundjata. Explicitamente, as forças vitais operam na irradiação do Espaço e do Tempo, condicionando os deslocamentos e os eventos que envolvem a imagem do Imperador do Mali (10).

Com base no conceito de Força Vital, ganham visibilidade os direcionamentos que permitem diferenciar topologicamente a Africanidade não só frente às interpretações modernas do Espaço e do Tempo, mas igualmente com relação às demais *formulações qualitativas, plásticas, pulsantes, sensíveis, não-matematizadas ou, numa única expressão, pré-modernas de aferição do Espaço-Tempo.* Com o conceito de Força Vital, definimos com maior clareza a conjugação específica que articula Espacialidade, Temporalidade e Africanidade, destacando-a frente às demais interpretações.

A preocupação com a peculiaridade da África Negra no *Continente da Pré-Modernidade* justifica-se pela presença, nas culturas africanas, de noções espaciais e temporais que numa visada superficial, poderiam sinonimizar a África com outros Padrões Civilizatórios. Tomemos o caso, por exemplo, da noção de *Tempo Cíclico*, que de modo geral, termina sufragada como um padrão universal da Pré-Modernidade.

O Tempo Cíclico seria um resultado direto do que Karl Marx e Friedrich Engels convencionariam definir como sociedades caracterizadas por um “fraco desenvolvimento das forças produtivas”. Por conseguinte, a circularidade do tempo, nas sociedades arcaicas, resultaria assim da subordinação dos Humanos aos ritmos da Natureza. Resultante do entrosamento mantido com os ritmos naturais e com as categorias míticas, a temporalidade transcorreria na senda de um *Eterno Retorno* (ELIADE, 1975), pelo qual o Tempo se renovaria em intervalos seriados, demarcados antecipadamente no calendário ou pela sucessão das dinastias e dos reinados.

No entanto, estas considerações suscitam, por sua generalidade, uma série de problemas. Isto porque a circularidade pode perfeitamente apresentar-se no interior de ordenamentos do Tempo Social cujo padrão maior é outro. Certificar a existência de uma interpretação rotatória do Tempo não é, em si mesma, indicativa de um caráter cíclico geral. Por isso mesmo, sua constatação empírica é merecedora de melhor detalhamento, sem o qual pode tornar-se, como no caso africano, pouco eficiente para o desvendamento da especificidade de uma acepção do Tempo.

Neste sentido, a noção não pode ser aleatoriamente estendida para as culturas africanas. Embora o africano não repudie um sentido rotatório ofertado ao Tempo, definir sua Temporalidade exclusivamente a partir deste parâmetro pode induzir a uma sinonimização da África a contextos históricos e culturais estruturados a partir de outras - e muito diferentes - opções civilizatórias. Quando a realidade estudada é a africana, a cautela nunca é demasiada, pois a África foi dentre todos os continentes, o mais sacrificado pela aplicação de metodologias "não-diferenciais". Pensar a África-Sujeito deve corresponder a uma preocupação toda especial quanto ao desvendamento de sua personalidade histórica e cultural.

As características comuns compartilhadas pela África com a Pré-Modernidade, quando ressaltadas enquanto critério exclusivo para as definições conduz, deste modo, a um duplo equívoco. Primeiramente por contribuírem para o desvanecimento das diferenças presentes no chamado Mundo Arcaico, transformado numa realidade monolítica e indiferenciada. Em segundo lugar, pela razão de que o enquadramento no chamado *mundo pré-moderno* geralmente obedece às pretensões do Ocidente em alçar-se como supremo referencial civilizatório.

Conseqüentemente, se verdadeiro que a África comunga de arquétipos e paradigmas espacio-temporais com outros padrões civilizatórios, deve-se agregar a esta consideração, o parecer de que isoladamente estes dados não implicam numa sinonímia da África Negra com a Pré-Modernidade como um todo. Sabe-se muito bem que similaridades formais não suscitam necessariamente uma identidade de propósitos e muito menos com processos históricos e sociais. Seguir esta linha de raciocínio seria o mesmo que pressupor que para "idênticos resultados" estariam correlacionados indispensáveis "meios similares" para alcançá-los.

Assim sendo, as discussões relativas às noções africanas de Espaço e de Tempo *pressupõem um nexo eminentemente antropológico*. Isto porque é neste marco conceitual que são evidenciados os simbolismos atribuídos ao Espaço, assim como as estruturas que articulam os diversos níveis e sistemas de representação da Temporalidade. Esta abordagem diferenciada da formas negro-africanas de apreender o Espaço-Tempo permite compreender como ela é ativada, constituída e burilada, conduzindo o pesquisador para dentro de

seu objeto e não se entender como exterior a ele, esta última, uma postura identificada com a chamada “visão periférica” (LEITE, 1992).

Neste sentido, as reflexões desenvolvidas por Alexis KAGAMÉ (1975) e Placide TEMPELS (1949), estudiosos muito familiarizados com as formas de pensamento negro-africanas, conquistam uma primazia natural. Com estudos dedicados respectivamente às concepções de Tempo e de Força Vital, as contribuições de ambos, somadas a outras que serão arroladas, evidenciam os contornos topológicos da Africanidade (11).

O Imaginário Espacial Africano, mesmo quando pontualmente homólogo com outras Topologias provenientes do Mundo Arcaico, denota inquietações cosmológicas próprias exclusivamente do universo cultural negro. Em África, a territorialização do Espaço nunca se desvinculou de diretrizes simbólicas, relacionadas com premissas mágico-religiosas estabelecidas com base em determinadas opções históricas e culturais, dentre elas, uma relação de parceria com as pulsões do meio natural com vistas a uma produção suficiente.

A implantação do Artifício no Continente Africano foi desenvolvida com o recurso a orientações totalmente desconhecidas no Ocidente, determinando uma organização do Território na qual os conceitos ocidentais de Naturalidade e de Artificialidade não fazem sentido algum. A construção social do Espaço na África resultou numa configuração de áreas que, num sentido moderno, teriam sido quando muito, apenas parcialmente territorializadas, perspectiva que foi ideologicamente manipulada no sentido de que o continente seria por extensão, selvagem e primitivo.

Pode-se evocar o exemplo dos Bijagós. Ocupando arquipélago homônimo na República da Guiné-Bissau, o território desta etnia foi articulado em conformidade com preceitos culturais engastados a práticas tradicionais de agricultura, de pecuária, pesca e coleta. Em toda a extensão do arquipélago, existem ilhas ou trechos do território total ou parcialmente interditado, governados por toda sorte de prescrições, tais como tabus alimentares, sexuais ou percorridos unicamente por ocasião de certas festividades, cerimônias ou rituais religiosos, todos relacionados com a reprodução do modo de vida desta sociedade (Vide SALES, 1994: 3/4).

As chefias tradicionais do arquipélago denominadas régulos (12), discriminam imemorialmente o uso do solo e dos recursos naturais, apelando para uma sansão mística, consubstanciada no representante do clã proprietário de cada ilha, *o Uamotó ou Odomotó*, não necessariamente um indivíduo vivo, mas sim seu espírito. Da somatória das legislações em vigor neste território, resulta um *Espaço Ladrilhado*, no qual as proposições materiais estão encaminhadas na senda de fornecer os mais variados

recursos naturais de forma cíclica e repetitiva, consorciando práticas concretas a rituais religiosos (SALES, idem).

Em linhas gerais, a forma de apropriação do Espaço entre os Bijagós pode ser estendida ao conjunto do Continente Africano. Ela é demonstrativa de uma cosmovisão que subentende a Espacialidade como povoada por forças mágicas, tidas como inerentes à sua concretude. Neste Espaço assim concebido, podem ser detectadas forças vitais que animam desigualmente o território. O território, sendo desigualmente energizado forma, por conseguinte, um mosaico no qual se distinguem focos com maior ou menor densidade energética.

A distribuição de forças vitais contrapõe *pontos mais quentes* (como as Florestas e os Bosques Sagrados), *a outros mais frios ou inertes* (como as aldeias e os campos cultivados). Todos estes elementos são visualizados e apreendidos simbolicamente pelo homem africano de forma tal que, muitas vezes aquilo que o ocidental observaria como *Natureza*, trata-se, na ótica da população tradicional, de uma marca espacial concernente à sua vida prática, ou seja, parte do que ela poderia conceber como *Artificial.*

Obviamente, esta energização diferenciada do Espaço, estaria relacionada ao seu caráter heterogêneo. Para o africano tradicional, a concepção de um Espaço uniforme, regrado por finalidades laicas ou objetivas, é inconcebível. A Espacialidade está sempre ladrilhada em segmentos com funções, virtudes e valores afetivos específicos. O fato da Espacialidade na África Negra estar apoiada, quanto à sua articulação, em fluxos naturais, derivava num *cadenciamento pulsante do Espaço*. A Espacialidade declina de antemão da imposição de marcos rígidos, de fronteiras fixas e de limites carpintejados.

Assim, o Espaço pode, como entre os Gourmantché do Gobnangú, na República do Burkina Fasso, amoldar-se ao sabor da sucessão do dia e da noite. Para este povo, os limites do território da aldeia e do *Fuali* (área simbolicamente associada aos animais selvagens e à vegetação espontânea), eram fluídos, oscilando em razão dos ciclos diurnos e noturnos. O surgimento do Sol coincidia com a dilatação do Espaço da Aldeia, detendo-se nos primeiros marcos da floresta. À noite, este Espaço recua em favor do *Fuali*, que a partir da mata, penetrava então no Espaço do aldeamento, chegando a infiltrar-se no interior das habitações (Vide CARTRY, 1989: 280/ 281).

Em África, o juízo pelo qual a Espacialidade está impregnada de forças vitais, influenciava nitidamente as estratégias de socialização e de relacionamento com o meio natural, assim como um variado jogo de simbolismos espaciais. A valorização de determinados Espaços associava-se ao encaminhamento de práticas cerimoniais, que tanto legitimavam quanto reforçavam o simbolismo de áreas entendidas como privilegiadas com relação

à decantação de energias vitais. Como no caso do *Poro*, um rito de iniciação desenvolvido entre os Senoufo da Savana costa-marfinense, a cerimônia iniciática, vital para a formação da *personalidade profunda,* objetivando sancionar a passagem do indivíduo para o grupo de idade dos adultos, era realizado em um Bosque Sagrado denominado localmente de *Sizanga*.

Estes rituais são desenvolvidos em espaços diferenciados porque implicam, como no caso do *Poro,* num deslocamento social, místico e religioso dos iniciados. Através destes rituais, o indivíduo alcança identidade e plena cidadania em sua sociedade, absorvendo valores ancestrais que, emprestando dinamismo a ela, a mantém viva. A promoção por sucessivos grupos de idade é sancionada por intermédio de eventos iniciáticos marcantes, que assinalam a fronteira das sucessivas *idades simbólicas*. O indivíduo é visto como um elo de ligação entre o Mundo Natural e o Mundo dos Ancestrais, um papel social que se adensava paralelamente à progressão simbólica de cada membro da sociedade tradicional africana (13).

Há implicitamente uma *lógica topológica* pela qual os iniciados progridem por um espaço mítico. Os grupos de idade constituem na realidade, círculos topológicos que na direção da fase adulta, crescentemente se distanciam da Natureza. Eles pressupõem, ao lado de uma sólida imbricação do Tempo com o Espaço, um nítido enquadramento espacial-energético. A progressão inicia-se com o recém-nascido (identificado simbolicamente com a *selva*), passa pela criança (relacionada aos *campos de cultivo*), pelo adulto (a *aldeia*), pelo ancião (a *região*) finda, com a morte física da pessoa (mas não a espiritual), com seu ingresso na comunidade imaginária dos ancestrais, identificada com o *Reino.*

Os desdobramentos destas prefigurações imaginárias são nítidos nos agregados político-territoriais esboçados pela Africanidade. Na medida em que a sociedade africana dispõe de um *perfil segmentário* (Vide BALANDIER, 1969), nas quais o poder político apresenta-se difuso ou escassamente centralizado e, simultaneamente, consorciado com uma rede de inclusões ou exclusões propiciadas pela presença de forças vitais na Espacialidade, isto derivava numa série de mecanismos de interação simbólicos toda vez que eram buscadas formas de entrosamento das *partes* (o poder local da aldeia ou de uma região) com o *todo* (o território do Reino ou do Império).

Em particular, estas interações inscreviam-se no campo do sagrado. De vez que *em África, é difícil separar, mesmo em pensamento, o lugar do político da função ritual ou religiosa* (FORTES et PRITCHARD, 1981: 21), a ausência de fronteiras entre os dois campos permitia freqüentes incursões da esfera do mágico-religioso na do político. Sobremaneira, há que ser frisado que estas investidas do sagrado, face sua hegemonia, terminavam por reger o poder e não este último, o primeiro. Como lembra Georges BALANDIER, *se os chefes*

governam seus súditos, o poder governa seus depositários, porque encontra sua origem no sagrado (1969: 67).

Tal argumentação é válida tanto para as sociedades que encetaram formas estatais de organização política (ocorrendo, na África Negra, debaixo de uma diversidade de configurações), quanto para as regidas exclusivamente por laços de parentesco. Tanto num caso quanto no noutro, os arranjos espaciais estavam cimentados por meio de um aparato simbólico cujos interlocutores privilegiados eram lideranças tribais, Reis ou Imperadores Tradicionais.

Este caráter segmentário da sociedade - *e do Espaço* - refletia-se em clivagens que perpassavam pela totalidade do sistema tradicional de vida, estando sempre conjuminadas com inferências sacralizadas. Mesmo os mais poderosos Estados Tradicionais Africanos, Impérios como o Ghana, Mali e o Songhay (na área sudanesa) e Reinos como o Bakongo (na área Bantu), nunca declinaram do diálogo permanente do poder com o sagrado e simultaneamente de ambos como as tendências autárquicas de cada célula espacial.

Com base nestes apontamentos, é possível subscrever que o Estado na África Negra possuía traços marcadamente diferenciados das formações estatais que surgiram no Mundo Ocidental e em outros Padrões Civilizatórios. Na África, a articulação do Espaço pelo Estado Tradicional obedecia a uma lógica segmentária ou compartimentada pela qual a amarração territorial do Império era obrigatoriamente referendada por cada um dos territórios étnicos ou tribais, jamais se desvencilhando de um regramento ou de uma coordenação por poderosas forças vitais.

Deste modo, de um ponto de vista topológico, o ator social de maior proeminência é o Soberano. Sua figura ganha relevo por sua mobilidade em meio às geografias particulares que compõem o território do Império, fonte da perpetuação do poder e do arranjo espacial. Os deslocamentos imperiais no Espaço do Reino, pretendendo sua consagração enquanto pessoa real está fartamente documentada nos registros etnográficos dos africanistas (14).

Os itinerários percorridos pelos Reis, “migrando” de uma célula espacial para outra, era condição sine qua non para a aglutinação de forças vitais, absorvidas de cada um dos territórios visitados. Verdadeiramente, este percurso constituía uma *iniciação itinerante*, na qual o poder do Rei era legitimado e/ou se renovavam os laços “das partes” (a aldeia, região ou província) com “o todo” (o poder central representado no rei ou imperador).

Em sua caminhada pelos espaços compartimentados do Estado, o soberano assimilava códigos, normas e prescrições que asseguravam a reciprocidade dos laços entre o poder central e as províncias. Nestes trajetos,

o aspecto da apropriação simbólica do Espaço se evidenciava na figura do soberano. Ao largo de seu itinerário iniciático, o Rei assimila o espaço e a história, e literalmente os incorporava (apud BALANDIER, 1988: 98).

Por um lado, se ao Rei estavam impostos tais *deslocamentos simbólicos*, de outro, tal obrigatoriedade era de molde a ressaltar a excepcionalidade do Soberano frente aos demais homens. Sumamente, o Imperador era o único elemento que poderia incorporar os grandes fluidos cósmicos, critério para sua legitimação - *ou não* - enquanto supremo mandatário. Como entre os Anyi (República da Costa do Marfim) e os Moundang (República do Tchad), *o Rei, envolto por poderosas forças vitais, estava no cerne de uma lógica topológica pela qual seu corpo, o corpo do país, do mundo e do seu povo, não seriam mais do que um* (Ver BALANDIER, 1988: 45/46 e SERRANO 1983: 61).

Por sinal, o Soberano é simultaneamente o forjador e o guardião de uma unidade e de uma coesão ameaçada constantemente por forças centrípetas que podem levá-la à desagregação. O Estado Africano, enquanto uma formação política tradicional, é o resultado de um arranjo espacial cujos sustentáculos repousam num poder de matiz segmentário, e por isso mesmo, correndo risco freqüente de fragmentação pela propensão quase irrefreável de cada célula espacial reivindicar sua autonomia.

Exatamente por esta razão, o dignitário real procurava cercar-se, em sua capital, de representantes das províncias, encarregados de aconselhá-lo e de assisti-lo, por sinal, uma imagem emblemática extremamente difundida nos relatos e na arte tradicional da África Negra. Procurava-se reforçar, deste modo, uma rede de alianças cuja fragilidade decorria do caráter instável da centralização do poder, dependente quase exclusivamente do prestígio que o soberano conseguia amealhar.

Destacado no centro de uma composição territorial obtida pelo encadeamento de Espaços parcelados, ladrilhados, estanques e autárquicos, o Rei, mesmo amparado por representações imaginárias que o localizavam topologicamente num *Omphalos ou num Centro do Universo*, somente materializava sua autoridade mediante uma sintonia absoluta com as partes e nunca em contradição com estas. *Daí, a conhecida máxima de que o chefe tradicional tinha a obrigação de tornar manifesta, a cada instante, a inocência de sua função* (BALANDIER, 1969: 39).

Sumamente, o Rei Africano simbolizava uma Espacialidade escassamente burilada pelo homem, na qual a grande maioria da população era imóvel e isolada, sendo desconhecidas redes de conexão econômicas de tipo geograficamente intensivo e/ou habilitadas a revolucionar em profundidade as estruturas sociais e econômicas. Conseqüentemente, qualquer unidade deveria ser obtida pelo consentimento e pela reciprocidade, por intermédio de

IMPÉRIO DO GHANA
Século IV: Provável fundação do Ghana, primeiro império sudanês.
Século VIII: Início da Islamização, a partir da África do Norte.
Século VIII: Fontes árabes mencionam o *País do Ouro*: o Ghana.
Séculos IX ao XI: Apogeu do Ghana, domínio do Sudão Ocidental.
Século XI: Devastadores ataques dos Almorávidas (1061/1076).
Século XIII: Fim do Ghana, com a destruição de Kumbi Saleh, a capital.

DOMÍNIO SOSSO
Século XII: Início do Domínio Sosso, um clan sarakollé, no Manden.
Século XIII*:* Derrota frente a Sundjata do Mali (Batalha de Kirina, 1235).

IMPÉRIO DO MALI (*)
Século XI: Conversão dos chefes mandenka ao Islamismo.
Século XII: Domínio Sosso do Espaço Manden.
Século XIII: Início do Império do Mali com Sundjata Keita.
Século XIV: Apogeu do Mali (Kankou Moussa, 1302 a 1337).
Século XV: Ataques dos nômades tuaregues e decadência do Mali.

IMPÉRIO SONGHAY (**)
Século XV: Expulsão dos malianos de Timboktu e Djenné por Ali-Ber,
Século XVI: Ataque marroquino por Djonder, renegado espanhol.
Século XVII: Divergências Internas e ataques externos: fim do Songhay

DOMÍNAÇÃO COLONIAL FRANCÊSA
Século XIX/XX: Os territórios compreendidos pelo vale do Rio Senegal e o curso alto e médio do Rio Níger, correspondendo aos atuais Níger, Mali, Mauritânia, Burkina Fasso, Benin e Senegal, entre outros países, são ocupados pela França, formando primeiramente o *Sudão Francês* e posteriormente, a *África Ocidental Francesa*.

A DESCOLONIZAÇÃO

A partir dos anos cinqüenta do Século XX, desenvolve-se o processo de descolonização, originando a divisão política atualmente existente.

(*): Principais Mansas do Mali: Sundjata (1230/1255), Oule (1255/1285). Sakoura (1285/1300), Kankou Moussa (1302/1337) e Souleymane (1341/1360).

(**): Principais Imperadores do Songhay: Ali-Ber (1464/1492) e Aksia Mohamed (1493/1529).

UM ESBOÇO CRONOLÓGICO DA HISTÓRIA DO SUDÃO OCIDENTAL
(cf. WALDMAN, 1979)

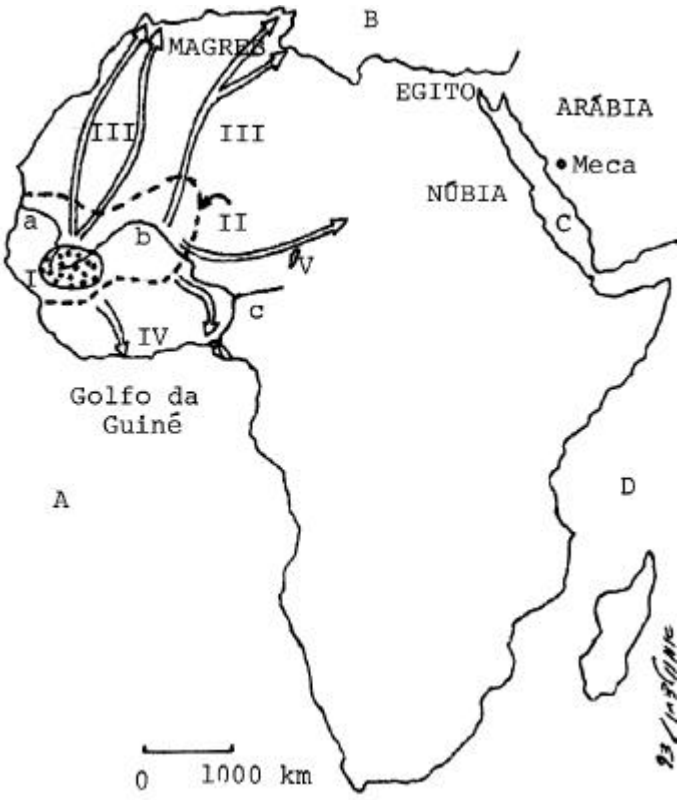
pactos territoriais através dos quais a capacidade do Soberano harmonizar-se com forças vitais notabilizadas em contextos locais determinava ou não a continuidade de seu exercício da realeza (15).

Complementando, estas considerações a respeito do Imaginário Espacial Africano, devem ser acompanhadas de outras, referentes às leituras negro-africanas da Temporalidade. Como de resto já é sabida, qualquer menção ao Espaço remete ao Tempo e vice-versa. Esta premissa é válida para qualquer sistema de relações, visto que tudo o que se move no Espaço e no Tempo, só existe temporalizando-se, e por toda à parte e a todos os momentos de sua evolução, só se temporaliza existindo (cf. ANDRADE, 1971: 76).

No caso africano, e retomando uma advertência central deste texto, esta solidariedade do Espaço para com o Tempo, aparte as similaridades que o Continente comunga com outros Padrões Civilizatórios, abarca detalhamentos próprios quanto à interpretação social do fruir do Tempo. Dentre as homologias, podemos nos referir ao que denominamos de *dinamismo espacial*, que além de regrar os processos sociais do Continente Africano, fazia-se presente na totalidade das sociedades de Outrora. Isto se expressa numa leitura da Temporalidade pela qual esta se apresenta *encaixada, ajustada, engastada, acoplada ao Espaço,* sendo sua cadência, tributária das seqüências que se manifestavam espacialmente, tanto concreta quanto simbolicamente (16).

Na África Negra, o Espaço fornecia a moldura que ordenava e traçava as declinações possíveis da Temporalidade. Como nas demais sociedades "arcaicas", em África o Tempo definia-se tendo como marco epistemológico fundante, o Espaço, um claro reflexo de uma vivência na qual a territorialidade era assumida como eixo da vida social. Este Tempo apegado ao Espaço explicitava-se, por exemplo, na organização da produção e atividades voltadas para a obtenção de alimentos, inspiradas na evolução dos ciclos presentes no meio natural, em suas variações diurnas, sazonais e anuais, ou sintetizando, com o Tempo da Natureza.

Uma atitude espacializante com relação ao transcorrer do Tempo, substantivava-se em todas as esferas da vida social do africano, inclusive em seu universo vocabular. Neste particular, nota Alexis KAGAMÉ que nas línguas Bantu não são encontrados advérbios diferenciados para categorizar o Tempo e o Espaço, o que é demonstrativo, no campo lingüístico, de uma unidade ontológica que soldava ambas dimensões na consciência social (1975:104/105). Esta unidade tinha por justificativa metafísica uma *coordenada individualizante de lugar e tempo* (17), coincidência que dava significação aos movimentos, quer dizer às ações e paixões dos Existentes, sempre magnetizados por forças vitais (idem, 108/109).



Obedecendo a uma tendência muito difundida no Mundo Pré-Moderno, o Império do Mali estruturou-se a partir do assenhoramento de fluxos e de circuitos espaciais que lhes eram anteriores de longa data. Rotas de Comércio cortavam a Savana no sentido Leste-Oeste, escoando por um verdadeiro "corredor natural" cuja antiguidade é pelo mínimo remota. Na direção do Golfo da Guiné, os comerciantes mandenka obedeceram a uma direção que remonta a um velho comércio tradicional que associava a produção savaneira à da floresta tropical e do baixo Níger. Quanto às rotas que cruzam o Saara, também não havia nada de novo. O deserto nunca constituiu uma barreira de monta, impeditiva de contatos. Quando muito se pode afirmar num papel de "filtro". De resto, pinturas rupestres atestam a antiguidade dos contatos entre a costa do Mediterrâneo e a África Sudanesa. O mapa mostra justamente a estratégia espacial deste Império Territorial em controlar pontos do Espaço que lhe permitiram pleitear a tutela de um emaranhado de rotas de comércio. Esta política foi a raiz da pujança econômica do Mali. Deste modo, temos: A: Oceano Atlântico, B: Mar Mediterrâneo, C: Mar Vermelho, D: Oceano Índico, a: Rio Gâmbia, b: Rio Níger, c: Rio Benue, (I): Em pontilhado, o núcleo do Império do Mali, o Espaço Malinké ou Manden, consolidado com a atuação de Sundjata Keita, (II): Em linha tracejada, a expansão máxima do Mali, durante o Século XIV, (III): As Rotas de Comercio Transaariano, (IV): Rotas de Comércio para os Países do Golfo e (V): Rotas na direção do Lago Tchad e alhures.

O IMPÉRIO DO MALI NO ESPAÇO AFRICANO DA ÉPOCA

(baseado em The Atlas of Africa e História Geral da África, Volume Quatro)

Face ao que estamos expondo*, o Tempo em África, da mesma forma que o Espaço, está saturado de valor afetivo, não alcançando qualquer significado mais claro na hipótese de excluir seus sentidos qualitativos*. Para o pensamento africano, o Tempo é uma entidade incolor, indiferente enquanto um fato marcante não intervém para selá-lo.

Este evento pode ser a ação do pré-existente, do homem, de um animal, de um fenômeno da Natureza, que uma vez eclodindo, individualiza determinado Tempo, tirando-o do anonimato e tornando-se o *Tempo deste evento.* Este Tempo selado pelo evento seria a transposição da coordenada individualizante do plano metafísico para a vida cotidiana, *subentendendo-se que ao evento marcante, associa-se sempre um lugar, um Espaço (Ver KAGAMÉ, 1975: 115).*

Tal vocação espacializante do Tempo Africano é também um reclamo com origem em seu caráter mítico. Isto porque o Tempo Mítico, propondo-se numa senda de simultaneidade, *dispõe o passado, o presente e o futuro num único plano*. A partir do momento em que o presente não se dissocia do bloco temporal formado pelo passado e pelo futuro, o Tempo passa a ser vivido da mesma maneira que o Espaço, um autêntico *fenômeno de espacialização* do fruir do Tempo (Ver GOUREVITCH, 1975: 266/267).

Desta forma, para o africano, nem o passado, nem o futuro, seriam instantes discretos, separados do presente, como acontece no caso do Padrão Temporal Linear e Progressivo, próprio da inculturação ocidental (18). *O passado, não é um instante morto, mas sim um evento vivo*, que atua junto às práticas do presente, por sua vez incorporando o futuro à sua rotina. Esta *ótica reversível do Tempo* contribuía para uma segurança ontológica do homem africano. A confiança na continuidade do passado vinculava-se a práticas sociais rotinizadas, autenticadas por um cotidiano regido pela tradição.

Este sentimento estava traduzido no pensamento africano como uma permanente reconstrução do mundo pela constante renovação do equilíbrio entre as forças vitais. Nas culturas africanas, o passado era honrado por sugerir aos homens do presente seus compromissos como devedores das gerações ancestrais. Graças ao passado, existiam as linhagens e se prognosticava a proteção para as gerações seguintes, ligando o homem do presente aos antepassados mais remotos e ao próprio Pré-existente.

Mas, se para o africano se colocava a repetição e a circularidade do Tempo - um rebatimento objetivo de uma economia suficiente entrelaçada com os ritmos naturais - isto não significa que sua visão do fruir do Tempo fosse redutível a estas categorias. Observa agudamente Alexis KAGAMÉ, o tempo africano notabiliza-se por unir uma convicção cíclica - ou seja, seu caráter

reversível - *com uma progressão em espiral, imprimindo um sentido histórico para o direcionamento dos eventos - ou seja, sua irreversibilidade* (1975: 126/127).

Assim sendo, possuindo senso de história, *o africano não se sente prisioneiro de um Eterno Retorno*. Em seu raciocínio, o Tempo estabelece um duplo movimento: cíclico, à semelhança do périplo da Terra relativamente ao Sol, e espiral, relativamente ao movimento da galáxia. “A irreversibilidade do Tempo serve de certa maneira de eixo central em volta do qual giram os ciclos, à semelhança de uma espiral, que dá a impressão de um ciclo aberto. Cada estação, cada geração a iniciar, cada quarto nome dinástico, volta à mesma vertical, mas num nível superior. Em outros termos, eles não voltam nem ao mesmo ponto do Espaço, nem ao mesmo instante, o que corresponde logicamente à nossa individualização da entidade movimento” (KAGAMÉ, 1975: 127).

Diferentemente do Ocidente e dos demais Padrões Civilizatórios que compunham a Pré-Modernidade, a Africanidade emprestava ao Espaço-Tempo uma significação sensível no qual seu dinamismo básico consistia num movimento energético contínuo na ordem material e espiritual, do qual as forças vitais eram indissociáveis (19). O africano não se observava trafegando por um Espaço-Tempo inerte, laico ou carpintejado, mas sim, por uma dimensão na qual o âmago de seu ser manifestava-se nos movimentos da Natureza e da Sociedade.

Resgatando observação consignada no estudo de Carlos SERRANO sobre o Reino Ngoyo (atual Cabinda, República de Angola), “é necessário ter presente que no pensamento africano em geral, o tempo mítico está estreitamente ligado a um espaço específico, numa relação concomitante e inseparável de lugar-tempo, onde as forças dinâmicas da sociedade se confrontam para se revitalizarem incessantemente, num processo que dá sentido à concepção de vida do homem africano” (1983: 66).

Este cenário, mais do que qualquer outro, é o que exalta, no relato de Sundjata, os significados profundos da crônica e o associam indelevelmente a Africanidade e aos seus pressupostos. Como veremos, a ele relaciona-se o itinerário topológico de Sundjata, nitidamente magnetizado pela topografia simbólica de um relato que é essencialmente africano nos seus propósitos e nas suas locuções.

III - SUNDJATA, TOPOLOGIA E AFRICANIDADE

A crônica de Sundjata é das mais puras expressões de uma memória tradicional, perpetuada por sucessivas gerações de *griots*, guardiões socialmente reconhecidos de um conhecimento cujo grande veículo é a

oralidade. O cunho tradicional que modela a estrutura do relato, permitindo, numa determinada ótica, sua definição como popular, impõe uma lógica que reclamaria, para sua decodificação, o recurso às leituras negro-africanas do Espaço-Tempo.

Defendemos este ponto de vista com base na premissa de que fundamentalmente, enquanto um código semântico, a narrativa nos conduz a um "imaginário profundo" a partir do qual o Imperador Sundjata Keita é magnetizado e tragado por prefigurações topológicas típicas da África Tradicional. Com este pano-de-fundo, se evidenciariam os aportes simbólicos que induzem os movimentos do personagem central, assim como a trama espacio-temporal do relato.

Tais considerações poderiam configurar um truísmo. No final das contas, a crônica desenvolve-se com base numa tradição oral cujos máximos expoentes são justamente os contadores de histórias. O relato em si mesmo esclarece a respeito desta proeminência. Com efeito, *Sou griot*, é a primeira máxima registrada no relato. Interessaria, pois nos determos primeiramente no que nos transparece como a principal característica do personagem, a saber, *os vínculos concretos e imaginários do relato com a cosmovisão negro-africana.*

Nesta ordem de considerações, poderíamos assinalar:

1. O destaque dado pelo relato para Nhankumam Dua, *griot* do Rei Maghan Kon Fatta, pai de Sundjata, que anuncia o futuro nome do Rei (p. 31) e a Balla Fassekê, filho do *griot* anterior e *griot* de Sundjata. Além do papel relevante na trama, o *griot* é sumamente o construtor semântico explícito da Epopéia.

2. Quanto a Balla Fassekê, também *griot*, a crônica registra que teria sido arrebatado de Sundjata, subtraído por Suamoro Kantê, Rei do Sosso. Este episódio foi o *casus belli* do conflito que tornou inevitável a guerra entre Sundjata e Suamoro Kantê (p. 64).

3. No texto, em sintonia com um procedimento tradicional africano, *o griot é a fala do Rei*, quem publicamente manifesta seus pensamentos e vontades, suas palavras e ordenações (20).

Não fossem estas razões suficientes para definir a narrativa como uma peça cultural negro-africana, não podemos esquecer que a própria expressão oral localiza-se no cerne de uma tradição viva, associada à noção de Força Vital. A oralidade, "envolve uma visão particular do mundo, ou melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo, um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se religam e interagem" (HAMPATÉ-BÂ, 1993 : 183, grifado no

original). Em outras palavras, temos na Crônica de Sundjata um material cuja moldura maior é fornecida pela Africanidade.

Ora, se recordarmos que repousa sobre Sundjata uma coloração islâmica, então estas ponderações tornam o relato algo de muito complexo quanto às motivações e ao tratamento dado ao personagem central. Não pode ser esquecido, Sundjata foi historicamente um dos veículos de propagação do Islam nos países da Savana Sudanesa. O Islamismo, aparte eventuais afinidades com o mundo negro (Ver a respeito, FONSECA, 1984: 65/67), compreende um bojo de posturas que não se relacionam, sob qualquer ponto de vista, com a África Profunda.

A religião muçulmana, identicamente ao Judaísmo e ao Cristianismo, é um credo monoteísta, ostensivamente contrário ao que define como "paganismo". Em dissintonia evidente com o que é pautado pela Africanidade, o Islam exclui atribuições míticas relativamente ao Homem e à Natureza, não sancionando fórmulas de manipulação mágica do sobrenatural (21).

As discordâncias são igualmente fragrantes quanto às configurações topológicas. As concepções de Espaço-Tempo pautadas pelo pensamento islâmico, não se identificam - com exceção daquelas características gerais compartilhadas com a Pré-Modernidade em seu sentido mais amplo - com as que vigoram na cosmovisão africana. A Civilização Islâmica construiu uma interpretação de Espaço-Tempo distinta das demais, estando historicamente associada às culturas asiáticas, dentre as quais um componente arabizante sempre foi hegemônico (22).

Sundjata irrompe num contexto pródigo de agitações e de turbulências, que sacudiram todo o Espaço Manden ou Mandenka (23). Particularmente, a disputa que opõe Sundjata a Suamoro Kantê, o Rei do Sosso, bastante explorada na narrativa, enraíza-se num choque entre uma fração identificada com o Islam e uma outra apegada ao tradicionalismo. Deve ser salientado, Suamoro Kantê, contra o qual Sundjata irá travar combate, é caracterizado como *Rei Feiticeiro* e *Ferreiro*. Historicamente, Suamoro governava um grupo do povo manden especializado na metalurgia do ferro. Este clã, no comentário de Djibril T. NIANE manifestou, desde meados do Século XII, "firme vontade de repelir o Islã e impor-se no Espaço Soninke" (1984:143).

O fato do relato nominar Suamoro simultaneamente como Feiticeiro e como Ferreiro, está muito longe de ser fortuita. A identificação de Suamoro com o ferro possui um duplo - e importante - significado simbólico. Primeiramente, trata-se de um metal com distintas finalidades bélicas. Um Rei Ferreiro é por definição um soberano com pleno domínio da arte da guerra. Em segundo lugar, e isto confirmaria ainda mais a associação do Rei Sosso com o tradicionalismo, o ferreiro era um profissional respeitado na sociedade

africana. Ao dar forma aos metais, o ferreiro é visto como um mago, um homem com uma relação de intimidade com o *Maa Ngala*, o supremo criador.

Na crônica, Suamoro Kantê também é caracterizado como um *Rei Saqueador*, inspirando terror aos mercadores. Nesta ordem de considerações, deve-se ressaltar que este soberano postou-se frontalmente contra o Islam ao aparentemente tentar suprimir o tráfico de escravos. Muito antes da colonização européia, este comércio era exercido por comerciantes islâmicos com o fito de abastecer os mercados do Mediterrâneo e de outros países muçulmanos. Já nesta época, a escravização dos africanos assolava vastas porções do mundo tradicional. Regiões como o Manden, pela proximidade geográfica e facilidade de contatos através de rotas de comércio conhecidas de longa data, tornaram-se alvos inevitáveis de atuação desta atividade.

Ademais, se de um lado a Crônica enfatiza para Suamoro o perfil de oponente do grande herói da Savana - Sundjata Keita - ao mesmo tempo lhe atribui a invenção do *balafo* e do *dan*, instrumentos musicais muito apreciados pelos bardos sudaneses. Na câmara mais secreta de seu palácio, Suamoro guarda juntamente com seus fetiches, um grande balafo, de som excepcional, instrumento que era tocado por ele mesmo em sua intimidade (p. 63). Assim, numa aparente contradição, os *griots* estariam hostilizando um Rei consagrado como criador e identificado com instrumentos relacionados à própria modulação dos fluídos vitais da oralidade.

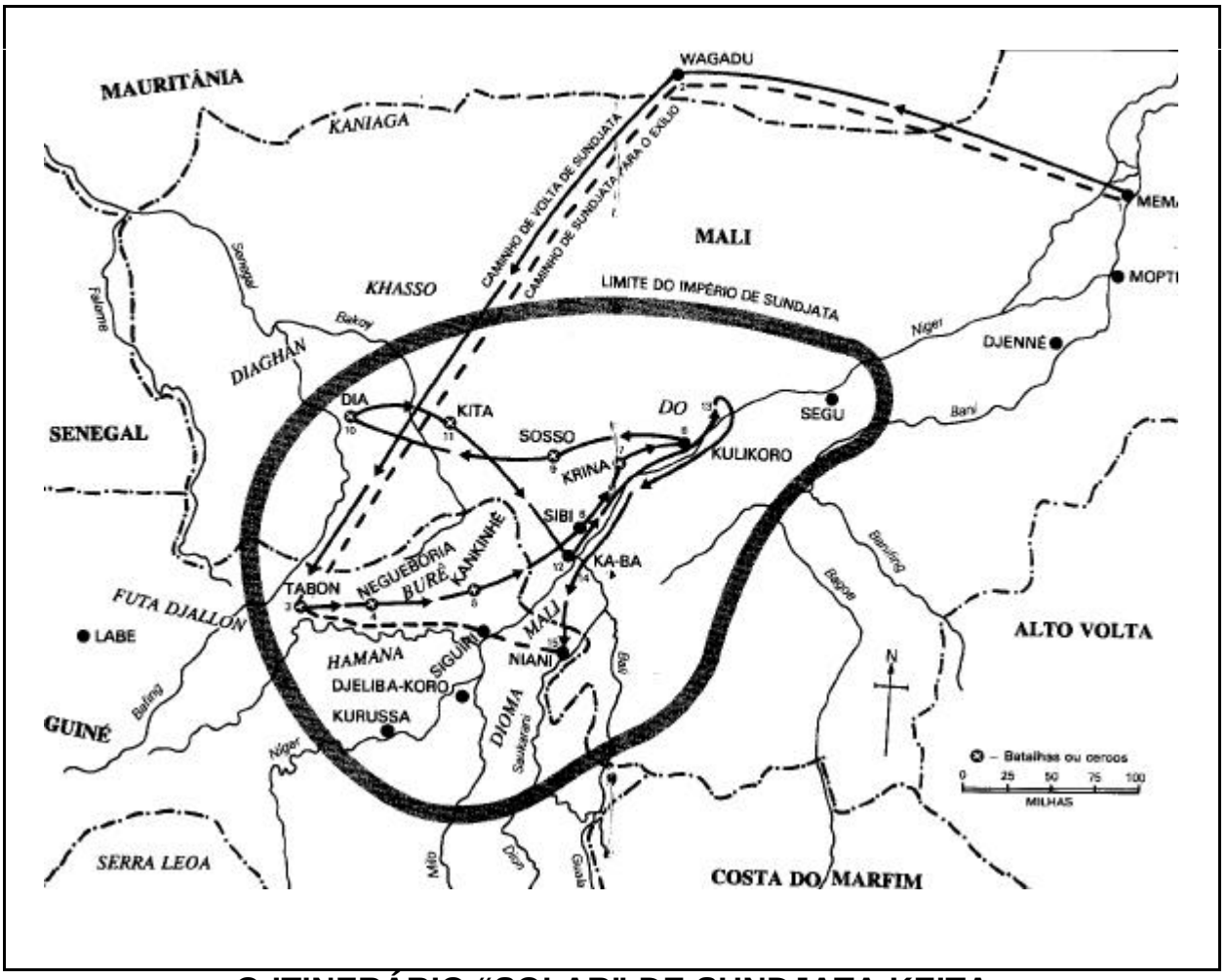
Teríamos, portanto pela frente, a tarefa de explicar uma lógica que, ao menos numa primeira visada, seria ambígua no tratamento dado aos dois personagens principais. Detalhamentos como este são altamente reveladores da impossibilidade de julgar a narrativa a partir de uma análise simplista opondo um Rei “Tradicional” (Suamoro Kantê, hostilizado pela Crônica), a um outro “Muçulmano” (Sundjata Keita, honorabilizado pelos propagadores da Tradição, os *griots*).

Com estas considerações a disposição, poderíamos delinear algumas indagações inevitáveis, a saber:

1. Admitindo-se que o *griot* é a *fala do poder*, entendendo-o como a grande expressão do tradicionalismo, até que ponto Sundjata Keita estaria ou não compatibilizado com ele? Não seria o caso de postular, em decorrência de pistas indicadas pelo próprio texto, o Rei Suamoro Kantê como o mais autêntico interlocutor do Mundo Tradicional?

2. Mais: Invertendo a proposição anterior, até que ponto poderíamos ver em Sundjata um real proponente de um sistema islâmico? O relato não poderia estar astuciosamente manipulando uma “identidade muçulmana” com a finalidade de destacar Sundjata dos marcos do tradicionalismo, mas, ao mesmo tempo, fazendo-o defensor destes mesmos valores tradicionais?

3. Mais ainda: Se verdadeiro o ponto anteriormente elencado, até que ponto Sundjata não estaria emblematicamente transfigurado em uma *máscara* (24), que superficialmente islamizada expressaria, na realidade, um arco de forças sociais empenhadas em preservar um universo tradicional de valores, assumindo-o como seu representante?



O ITINERÁRIO "SOLAR" DE SUNDJATA KEITA
(cf. NIANE, 1982: 8,9)

No que constituiria proposição central deste ensaio, acreditamos que estas interrogações podem ser respondidas a partir dos contornos topológicos expostos pela própria narrativa. Afinal, os conceitos e as concepções culturais de Espaço e de Tempo são os traços distintivos mais eloqüentes dos modelos identitários, da especificidade de um grupo com relação aos *outros*, representativo de suas opções civilizatórias.

Nesta perspectiva, pode-se divisar várias "armadilhas" que aprisionam Sundjata em paradigmas tipicamente africanos. Uma delas, reporta ao plano espacio-temporal no qual o personagem central se movimenta, um plano composto por círculos e anéis energéticos que comandam sua progressão existencial, do seu nascimento à sua investidura como Rei do Mandinga.

Encarcerando o Rei, este plano magnetiza permanentemente sua trajetória, aprisionando-o nas proposições típicas da África Tradicional.

Dentre os direcionamentos dos quais Sundjata não consegue desvincilhar-se, estão os que procedem em concordância com os níveis de socialização compostos *pelas classes ou categorias de idade*, típicas do mundo negro-africano. A evolução social do personagem está marcada pelos eventos e rituais que na África Negra, são constitutivos da formação da pessoa e de sua identidade social.

No relato, a progressão concernente à formação da pessoa real, está sujeita a diretrizes topológicas negro-africanas. Sundjata, num autêntico trajeto iniciático, progride na narrativa, da periferia do Espaço Manden (as cidades de Mema e de Wagadu), na direção do *umbigo do mundo*, Niani, a capital do Império do Mali (25). Este percurso obedece a um sincronismo com a trajetória do Sol, astro que na África Negra é, nomeadamente, o referencial cosmológico do Tempo.

A caminhada de Sundjata no Espaço-Tempo, é semanticamente construída de forma a conjugar as dinâmicas da evolução de sua corporalidade (as classes de idade), com a articulação da amarração territorial que irá culminar na formação de seu Império. As justaposições dos círculos energéticas com os movimentos em espiral do herói mítico derivam numa *concreção topológica* cujo modelado corresponderia ao de uma *montanha*, galgada paulatinamente em consonância com o fortalecimento político e existencial de Sundjata.

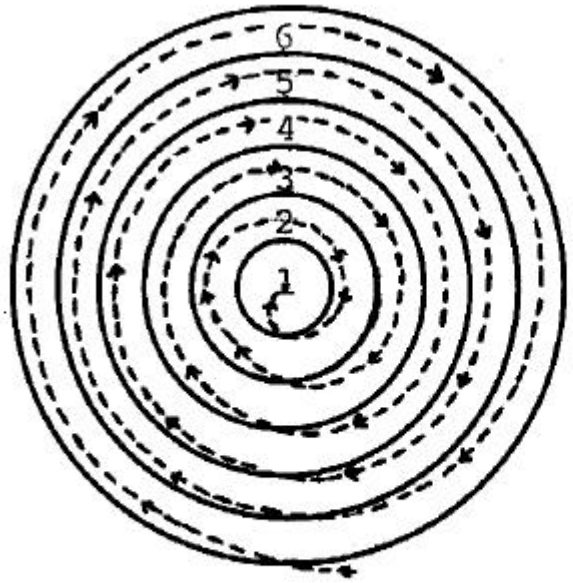
Na medida em que a Epopéia trabalha os corpos do Rei, do Reino e do Mundo em sincronismo, a proeminência de Sundjata explica-se pelo seu percurso estar sob influência de um eixo magnético cuja *coordenada cósmica* está centrada em Niani, um *Omphalos* – O Centro do Universo - que inapelavelmente orienta seus deslocamentos. Topologicamente, a “migração” do Rei está energizada por uma rede de forças vitais que sustentam tanto o relato quanto a própria montanha, uma rugosidade proeminente por resultar da decantação dos fluídos vitais que impregnam a narrativa (26).

Coerentemente, o relato ganha velocidade na medida em que nos aproximamos do seu término. Se as descrições se detêm longamente nos prognósticos excepcionais que cercam o nascimento de Sundjata, assim como na sua infância e adolescência (fases que ocupam círculos periféricos com extensão maior), as menções aos embates com Suamoro são relativamente sucintas e no que tange à constituição final do Império, bastante sumárias. Tal cadência, explica-se por uma lógica espacio-temporal. Se a trajetória se demora em percorrer os círculos mais periféricos, topologicamente mais vastos, ela é mais rápida nas camadas centrais, topologicamente menores.

Para facilitar a compreensão desta lógica, poderíamos representar a cartografia imaginária do relato por duas representações, bidimensional e tridimensional, da forma como estão ilustradas adiante. Quanto ao *relevo simbólico* da crônica, podemos, numa observação mais acurada, enriquecer esta topografia simbólica com outras rugosidades ou concreções, formando uma *paisagem imaginária* cuja marca central é evidentemente Sundjata e sua montanha.

Em nível desta *cartografia sensível*, que ilustramos para uma melhor compreensão do simbolismo espacial do texto, poderíamos afiançar os seguintes pormenores:

1. O trajeto de Sundjata, como foi extensamente observado, tem uma diretriz solar, e como tal, descrevendo um movimento de Oriente para Ocidente, do nascente na direção do poente (27). Este percurso é exatamente oposto da jornada de Djul Kara Naini (Alexandre, o Grande para os ocidentais e Iskandar para o mundo arabo-muçulmano), que procedeu de Ocidente (a Macedônia) para Oriente (a Pérsia). Os sentidos divergentes dos trajetos de Sundjata e de Djul Kara Naini, demarcados já no início do relato, é bastante explorada pelo *griot* ao longo da Epopéia, incorporando expressivo significado simbólico. Sundjata, ao espacializar seu roteiro em consonância cronotópica com o movimento do Sol, indica não só uma cumplicidade do Imperador com o facho solar, mas explicitamente, com as forças vitais das quais o Sol é uma de suas emanações (28). É em razão deste sentido solar que o percurso de Sundjata é valorado em detrimento do de Alexandre, O Grande. Muito embora Djul Kara Naini fosse em todo o mundo muçulmano um personagem de enorme prestígio, indissociável de um “passado maravilhoso” - o que em tese também estaria colocado para o Manden Islâmico - para o ouvinte africano tradicional, o sentido solar do trajeto de Sundjata obrigatoriamente o enaltecia frente a Alexandre. Afinal, Sundjata foi, de acordo com a fala do *griot*, “o sétimo e o último imperador” (p. 120). Urge também pontuar em sua devida dimensão o caráter islâmico de Sundjata. Isto porque ao lado do enaltecimento com relação ao conquistador macedônio, há uma outra valoração, *não explicitada diretamente na crônica*, atingindo em cheio nada mais nada menos que o profeta máximo do Islam, Mohamadu (Maomé) como seus sucessores, os Khalifas. É interessante observar que para o mundo muçulmano, Maomé e os Khalifas é que seriam entendidos como os “últimos conquistadores”. O Islam, ao ser *a última religião revelada naturalmente teria em Maomé seu último profeta* (29). Quem seria então o maior dos conquistadores? Para o relato, não parece existir qualquer dúvida, pois Sundjata é quem finaliza a seqüência dos grandes conquistadores (30). Outra comparação silenciosa com o Islam, diríamos “astrológicas”, corre por conta da contraposição entre o Sol e a Lua. Contrariamente ao Mundo Semítico - ao qual filia-se o Islam - a Lua e as Estrelas são bem menos representativas para a Cosmogonia negro-africana. O Sol, exaltado pela Africanidade, relega todos os demais astros a um plano secundário. De resto, é notória a lacuna quanto à

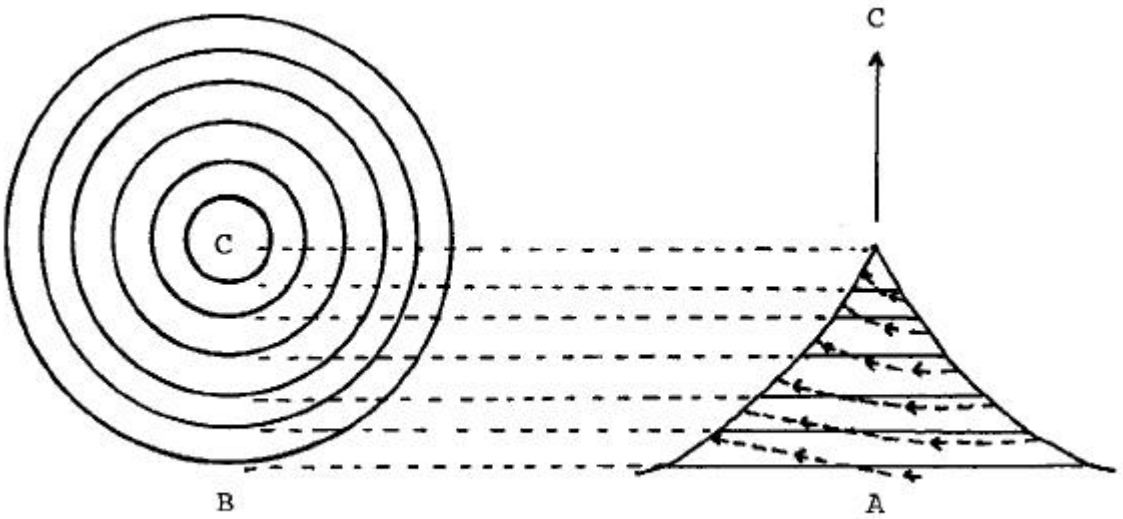


Cada um destes círculos, camadas ou anéis energéticos associa-se a um referencial topológico, a saber:

1. Máxima concretude do relato, com Sundjata Rei na Capital, Niani;
2. Periferia de lutas e conflitos pela hegemonia no *Espaço Manden*;
3. Camada dos relacionamentos vitais, viabilizando a construção da pessoa real;
4. Sundjata recém-nascido, infante e adolescente;
5. Eventos que antecipam o nascimento de Sundjata, profecias e atuação da família real;
6. Domínio dos ancestrais, e mais além, do pré-existente.

A CARTOGRAFIA IMAGINÁRIA DO RELATO DE SUNDJATA NUMA REPRESENTAÇÃO BIDIMENSIONAL DOS NÍVEIS TOPOLÓGICOS PERCORRIDOS PELO PERSONAGEM

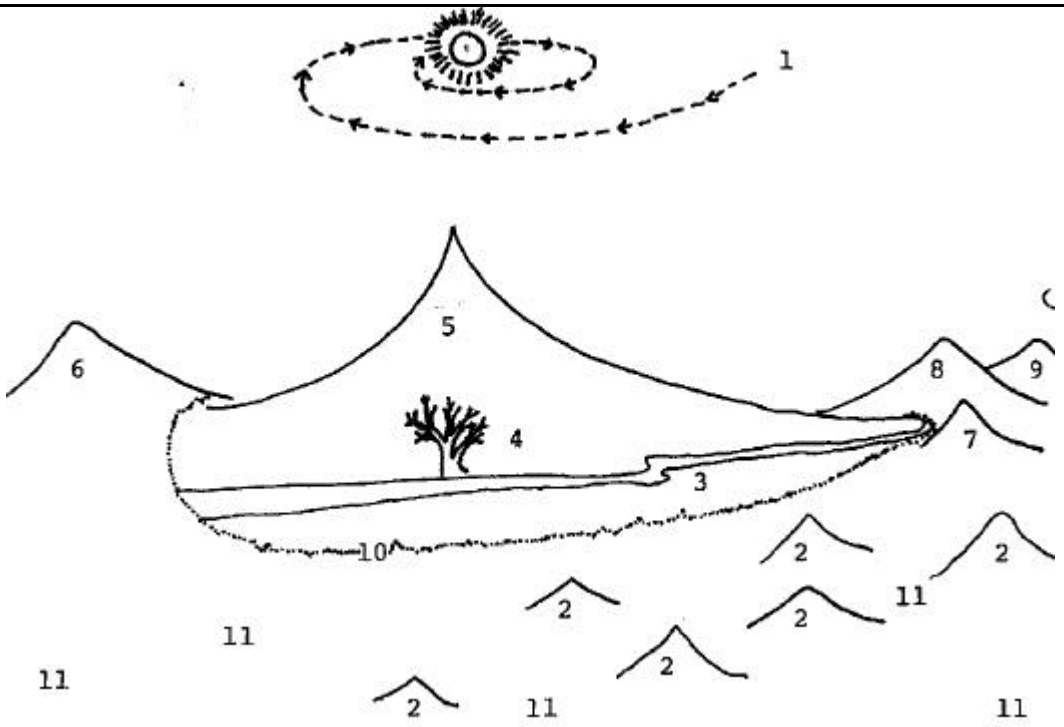
(Gráfico de Maurício Waldman)



A *Montanha Topológica* (A), representação tridimensional da ilustração anterior (B), com o trajeto simbólico percorrido por Sundjata, grafado com a linha tracejada. O sentido percorrido é solar, da direita para a esquerda, do Leste para o Oeste, de Oriente para Ocidente. Tanto as camadas topológicas quanto o trajeto solar declinam em favor do *Axis Mundi* (C), para o povo Manden, a cidade de Niani.

REPRESENTAÇÃO TRIDIMENSIONAL DA TOPOLOGIA DA EPOPÉIA DE SUNDJATA

(Gráfico de Maurício Waldman)



Esta ilustração procura discernir as principais rugosidades presentes na Epopéia de Sundjata, onde:

1. Périplo solar identificado com o itinerário de Sundjata. É um périplo específico: “O Exílio vai terminar, e um novo Sol vai levantar-se, é o Sol de Sundjata” (p. 65).
2. Outros grandes reinos, constituídos por seis grandes conquistadores que antecederam Sundjata (pp. 57, 42 e 12), formando rugosidades de menor expressão.
3. Rio Djoliba, Níger na nomenclatura ocidental.
4. Baobá desenraizado por Sundjata (p. 40), posicionado na espiral em angulo reto com o eixo magnético central. Há outros baobás e árvores gigantescas no Mandinga, mas estas, “são apenas vestígios de cidades desaparecidas” (p. 121).
5. A montanha de Sundjata, com Niani no cume. É o *Omphalos* ou o *Umbigo do Mundo* do povo manden.
6. Reino de Djul Kara Naini - Alexandre, O Grande - ultrapassado em grandeza por Sundjata (pp. 12 e 42 entre outras).
7. Países árabes, não identificados topologicamente com a Savana, pois se estendem para além do Wagadu (p. 57).
8. Hedjaz, na atual Arábia Saudita, “berço dos antepassados de Djata” (p. 57).
9. Meca, cidade santa do Islam, primeiramente mencionada na página 14.
10. Limites topológicos da Savana.
11. Entre as rugosidades, existem grandes extensões não semantizadas de Espaço-Tempo, quase um afloramento do subsolo, cujos veios são habitados pelos ancestrais e mais profundamente, animados pelo *Pré-Existente*.

UMA VISÃO PANORÂMICA DA PAISAGEM TOPOLÓGICA DA CRÔNICA
(Desenho de Maurício Waldman)

magnitude das conquistas árabes, que sequer são mencionadas na Epopéia. No relato, portanto, Sundjata estaria ostensivamente ocupando a posição do profeta máximo, num nítido deslocamento do referencial islâmico ao qual Sundjata, enquanto um soberano muçulmano, não poderia contrapor-se.

2. No relato, a formação da pessoa real de Sundjata está direcionada de modo a que este conquiste papéis sociais cada vez mais densos, numa progressão que se consolida com base nos primados da Africanidade. Primeiramente, seus ancestrais foram reis-caçadores, conhecedores dos segredos da mata e da cura com ervas medicinais. Sundjata é descrito como descendente direto de *Mamadi Kani, O Amado de Kondolon Ni Sanê*, divindade da caça dos povos da Savana Sudanesa. Seus antepassados receberam o título de *Simbon*, qualificativo honorífico de Grande Caçador (pp. 14/15). Mais tarde, o próprio Sundjata, em coerência com sua linhagem, irá se destacar como um perito na arte da caça (31). Na narrativa, a mãe de Sundjata é apresentada com alma-irmã do Búfalo que aterrorizava o País de Dô, um dos recantos do território Manden (p. 23). Seu pai, de outra parte, está associado à figura do Leão, animal com forte conteúdo simbólico quando associado às realezas africanas (32). Como é singular da cosmovisão negro-africana, a narrativa associa a origem e a infância de Sundjata com o mundo natural, fase em que para as culturas africanas acredita-se que o indivíduo está mais próximo da Natureza. Por sinal, Sundjata tem sua infância marcada por uma paralisia que o obriga a rastejar, a “andar de quatro”, como os animais. Acresce-se a isto que ele falava pouco, reagindo com hostilidade na companhia de outras crianças (p. 32). Estes episódios são alguns dos que demonstram a excepcionalidade de Sundjata frente aos seus congêneres. O *Despertar do Leão* (Djata significa leão em mandenka) só vem aos sete anos, quando para espanto geral, Sundjata desenraíza o gigantesco Baobá de Niani (p. 40) e ergue a enorme barra de ferro que era mantida sob a guarda de Farakuru, o mestre das forjas, que havia sido confeccionada pelo mestre anterior, Nun Fairi, pai de Farakuru e conhecido como *Ferreiro-adivinho de Niani* (p. 34). A progressão do personagem, no sentido africano tradicional, afirma-se por Sundjata ter se tornado mais tarde, um excelente caçador e líder de sua classe de idade, formada entre outros por Fran Kamara (filho do Rei de Tabon), por Kamandjan (filho do Rei de Sibi) e por príncipes residentes na corte de Niani (p. 41). Preterido na sucessão dinástica por Dankaran Tuman e perseguido pela Rainha-Mãe, Sassuma Beretê, Sundjata inicia com a mãe (Sogolon) e o irmão (Manding Bory), um longo exílio, no qual percorre os espaços exteriores ao Manden. Na realidade, este exílio demarca sua introdução junto a círculos topológicos nos quais Sundjata estabelece contatos de grande valia para seu futuro enfrentamento com Suamoro Kantê, o Rei do Sosso. Sundjata segue primeiramente para Tabon, no Futa-Djalon (33), depois para Wagadu (cidade do antigo Império do Ghana) e por fim, para Mema, no curso médio do Djoliba (Níger). Todas estas formações políticas tinham dinastias aparentadas com o povo malinké, configurando, pois um *espaço étnico*, tal como este é categorizado por Jean-Loup AMSELLE (1985). No seu

itinerário, Sundjata aglutina ao seu redor as forças políticas que permitirão derrotar o Rei do Sosso, Suamoro Kantê. Em Mema, Sundjata torna-se um comandante militar, “um jovem corpulento, de pescoço largo e tórax poderoso. Ninguém conseguia esticar o seu arco. Todo mundo se inclinava diante dele, ele era amado. Os que não o amavam, o temiam; sua voz tornou-se autoritária” (p. 61).

3. O percurso através destes níveis energéticos está permeado por alegorias localizadas numa cartografia sensível e marcadas por eventos significativos. Como o próprio texto admite, *cada coisa tem o seu tempo* (p. 19). Sundjata tem que corresponder à lógica sensível da construção topológica, atendendo aos impulsos vitais irradiados do Espaço e selando, em função desta, os eventos do relato. Ela é nítida, por exemplo, no episódio em que Nun Fairi, o ferreiro-adivinho de Niani, confecciona premonitoriamente a barra de ferro que Sundjata irá erguer sete anos após a morte do artesão. Este feito, dentre outros, é demonstrativo dos *corredores semânticos* que enquadram o personagem central. Sob pena de comprometer a ordenação topológica que condiciona o desenrolar da trama, não cabe a Sundjata qualquer opção. A fala do *griot* não deixa qualquer margem a dúvidas: “Cada homem tem sua terra: se estiver dito que teu destino deve realizar-se em tal país, os homens nada podem fazer contra isto” (p. 74). Aliás, o relato continuamente adverte para as conseqüências nefastas que podem advir do rompimento com a tradição. Quando Sundjata se detém em Wagadu, o *griot* é taxativo na identificação das causas da ruína da cidade e do Império do Ghana. Quando o Rei Ahmadu, o Taciturno, decepou a cabeça da serpente Cragadou-Bida, que habitava a floresta sagrada dos Cissé, clã dominante dos Sarakollé, a decadência tornou-se inevitável. Umas séries de calamidades abateram-se então sobre o Ghana e Wagadu, desencadeando a destruição da dinastia reinante. Além disso*, o griot nota que Wagadu abandonou a tradição ancestral em favor do Islam*. Em Wagadu podiam ser notadas várias mesquitas, ao passo que em Niani, existia apenas uma (p. 53/54). Esta é uma das admoestações dirigidas a Sundjata, um “imperador muçulmano”, instado a acatar as prescrições ancestrais, sugeridas tanto no episódio da serpente dos Cissé, quanto pela sentença que associa implicitamente a decadência do Ghana a uma supremacia mais visível do Islam. Mas, acima de tudo, a presença do universo tradicional aparece com toda força no enfrentamento do Rei Suamoro Kantê, “o Rei mais poderoso do Sol poente”, isto é, um soberano postado em referencial geográfico diametralmente oposto ao de Sundjata, que tem no Sol nascente a sua coordenada-guia. Suamoro é apresentado como um *gênio do mal*, que açoitava anciões, raptava mulheres e que a partir de sua capital, Sosso, “o bastião dos fetiches contra a palavra de Alá” (p. 66), implantava o terror e a morte por todo o Manden (pp. 67/68). Este rei habitava uma torre imensa, de sete andares, guardando em uma de suas câmaras seus fetiches, seu grande balafo e “as cabeças dos nove reis vencidos” (pp. 62/63). Este poder mágico, é um recurso que o “rei intocável” manipula para manter a submissão das populações vencidas. Na batalha de Negueboria, Sundjata,

percebendo a magnitude deste poder, se convence da necessidade de apelar para “outras armas” - *ou seja, a magia* - para vencer o *Rei Feiticeiro* (p. 80). Sundjata realiza diversas hecatombes com esta finalidade (p. 86), somente conseguindo derrotá-lo quando toma ciência do *Tana* (gênio protetor) de Suamoro - a espora de galo branco - flechando-o com este fetiche. Como é possível perceber, mais do que pelo talento militar de Sundjata ou pela força da religião muçulmana, foi devido à prática da magia que o “inimigo do Islam” é definitivamente derrotado. Aparentemente muito contraditório, o fato, no entanto é muito coerente com a moldura espacio-temporal tradicional em que o embate entre os dois oponentes se efetiva.

4. Sundjata Keita governa um Império constituído a partir de sua associação com o Mundo da Tradição. Daí o destacado papel de cosmogonias tradicionais tais como as do trajeto solar, de sua progressão por papéis sociais e correlatas forças vitais. Sua soberania se apóia numa ampla rede de alianças articulada ao longo de seu itinerário iniciático, nela participando reis e chefarias representativas de diversos grupos étnicos e sociais sublevados contra Suamoro. No Kurukan-Fugan, a assembléia que reúne todos os aliados arregimentados contra o Rei do Sosso, Sundjata, respeitando as atribuições do poder tradicional, confirma os chefes aliados como prepostos do Imperador, lançando os fundamentos do Império do Mali (Ver *A Repartição do Mundo*, pp. 108/115). O conjunto de povos e de reinos submetidos a Sundjata, era considerado como em aliança com o *Mansa*, dispondo de autonomia na administração de seus assuntos internos. O Wagadu e o Mema, que haviam prestado auxílio e hospitalidade a Sundjata e fornecido seus primeiros contingentes de tropas, embora reconhecendo a supremacia do *Mansa* Supremo, conservaram os seus reis. Consolidando estes pactos territoriais, Sundjata fixou os direitos e os deveres de cada clã e prescreveu uma série de medidas visando a integração dos clãs dos diferentes povos colocados sob sua soberania. Os nomes clânicos mandenka foram reconhecidos como correspondentes aos nomes clânicos de outras etnias do Sudão, confirmando uma estratégia de soldar alianças interétnicas. A estratégia de “adotar” outros clãs foi uma prática que “perdurou após a morte de Sundjata e que não raro contribuiu para a redução das tensões entre grupos étnicos” (NIANE, 1984; 152). Em suma, o novo Império, como o precedente Império do Ghana, reconhecia a lógica segmentária das sociedades agregadas a ele, assim como o caráter particular de cada região, modelo que o Rei Sosso tentara malbaratar. O caráter flexível da administração do *Mansa* fazia com que seu império “se assemelhasse mais a uma federação de reinos ou províncias do que a uma organização unitária” (NIANE, 1984 : 153). Esta sensibilidade para com as demandas do poder tradicional inaugura, aos olhos da população do Reino uma era de abundância e de felicidade. Como aclama seu *griot* Balla Fassekê no Kurukan Fugan, *Ele chegou/ E a felicidade chegou/ Sundjata está aqui/ E a felicidade está aqui* (p. 116).

IV - CONCLUSÕES FINAIS

Nesta análise, em que prioritariamente buscamos resgatar as *nuances profundas* da Epopéia de Sundjata, podemos elencar diversas conclusões destacando o viés de africanidade que desde o primeiro parágrafo, consideramos indissociável da narrativa do *griot*.

Mesmo assim, é necessário comentar sobre as influências arabo-muçulmanas que pespontam em diversas passagens da Epopéia. Conforme esclarecemos, a narrativa exclui contraposições simplistas e recorrentes, inscrevendo-se numa problemática muito mais complexa, apresentando como uma de suas principais estratégias uma persistente manipulação simbólica. Assim sendo, atentemos para os arabismos presentes na narrativa, dentre os quais, poderíamos sinteticamente apontar para:

1 . Na questão das linhagens, os Keita teriam como ancestral Bilali Bunana, proclamado como um fiel servidor de Maomé (p. 13). No Imaginário do relato, os Keita não seriam autóctones, mas sim originários do Hedjaz, pátria do Islamismo (34).

2 . Geograficamente, o *griot* sublinha claramente que o Hedjaz - na Arábia - seria ao mesmo tempo o berço do Islamismo e dos antepassados de Sundjata, caso de Bilali Bunana (p. 57). O Wagadu, reino aliado dos mandinga, também é descrito como uma área fortemente islamizada.

O IMPÉRIO DO MALI, TAL COMO ESTE SE APRESENTAVA EM 1325
(cf NIANE, 1984: 171).

3 . A constante menção aos *djins*, uma palavra de origem árabe, designando diversas classes de gênios (espíritos).

4 . A presença de inúmeros patronímicos de origem árabe, tais como *Mussa* (Moisés, nome do rei do Mema), *Sumala* (Salomão, nome do rei do Wagadu), etc.

5. A evocação da *graça de Alá* em episódios marcantes do relato. Esta saudação muçulmana é verbalizada em diversas situações cruciais, como quando Sogolon - mãe de Sundjata - entoa palavras de agradecimento a Deus por ter dado ao seu filho o uso dos pés (p. 39), quando os emissários do Mandinga acudiram a Mema para reencontrar a família do futuro imperador (p. 72), etc.

6 . Outras influências islâmicas surgem na menção ao *mitcal* (uma unidade de peso de origem árabe), na referência ao *mudê* (para os tributos) e inclusive na indumentária. Neste último caso, é significativo que Sundjata saia de Mema, para iniciar a luta contra Suamoro Kantê, *vestido à muçulmana* (p. 74). A aplicação de penalidades como a extirpação das mãos, também poderia reportar - embora parcialmente - ao Islamismo (35).

7 . Os Reis do Mali são apresentados como muçulmanos até certo ponto piedosos, preocupados, por exemplo, com a construção de abrigos para os peregrinos em trânsito pela cidade santa de Meca (p. 112). Quanto ao tratamento cerimonial e honorífico reservado aos soberanos, os referenciais, certamente inspirados no *prokinesis* persa, de detém em apologias e em declinações laudatórias como *Rei dos Reis*, *Fama dos Famas*, etc, como seria habitual numa corte muçulmana (36).

8 . Finalmente, o grande adversário de Sundjata Keita, Suamoro Kantê é, de acordo com a narrativa do *griot*, um declarado inimigo da religião islâmica, reinando com o auxílio de sortilégios mágicos e ameaçando submergir todo o Manden no paganismo.

Há que se considerar que esta profusão de arabismos testemunha um secular intercâmbio mantido entre as populações das duas franjas do Saara (37). No caso do Sudão Ocidental, os veículos desta influência foram os mercadores berberes do Magreb. Em toda a Savana Sudanesa, nos núcleos urbanos situados ao longo das margens do Gâmbia, do Senegal e do Djoliba, estes comerciantes eram numerosos, geralmente habitando bairros próprios, vez por outra designados como brancos, árabes, mouros ou muçulmanos. Várias fontes atestam a antiguidade de sua presença, e certamente, estes contatos redundaram na penetração de diversas práticas originalmente estranhas ao mundo tradicional africano.

Nada disto pressupõe antagonismo étnico. Constitui traço comum em diversas descrições a convivência pacífica das duas populações. O historiador árabe El Bakri (Século XI), visitando a capital do Ghana, a cidade de Kumbi-Saleh, relatou tratar-se de uma *cidade-gêmea*. Uma parte do sítio urbana estava reservada aos comerciantes muçulmanos, ao passo que outra, próxima da floresta sagrada que abrigava a serpente sagrada Cragadou-Bidá, totem do clã dominante dos Cissé, constituiria a cidade real (Ver a respeito, entre outros, NIANE, 1984, PAIGC, 1975, PAULME, 1977 e MUNANGA, 1984).

Neste particular, é preciso atentar para o fato de que, apesar de terem firmado seu timbre na África Ocidental, estes *muçulmanos alógenos* não lograram qualquer predomínio político, religioso ou econômico. Quanto à sua gênese, as realezas africanas não eram e nem podem ser explicadas, por uma eventual influência ou pelos contatos com o exterior. Estas formações políticas eram eminentemente endógenas e se estruturaram em face de uma dinâmica social e histórica negro-africana, e não islâmica.

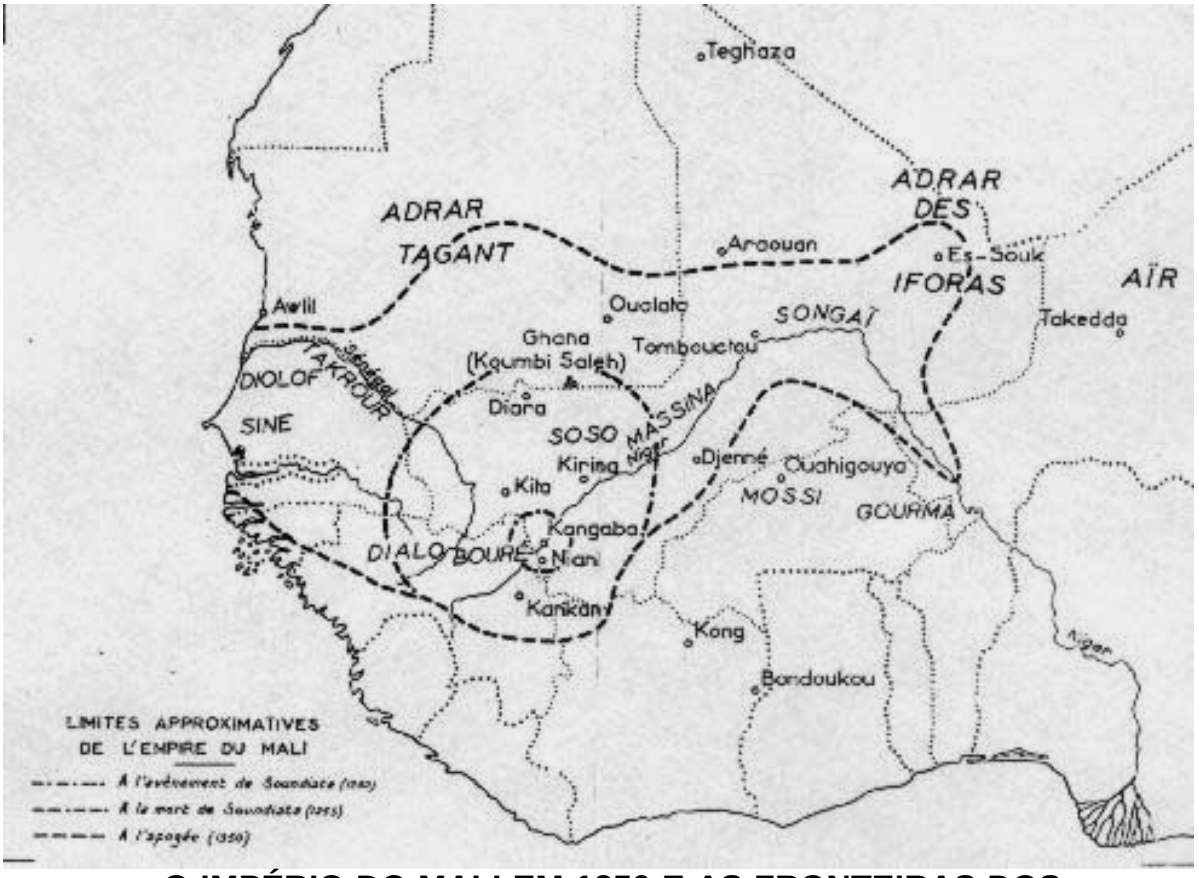
Outrossim, o comércio, tanto o de curta distância (intertribal) quanto o de longa (transaariano), não constituía monopólio dos mercadores do Magreb. Muito menos, seria possível explicá-lo como uma iniciativa destes. Vale lembrar, os comerciantes soninke já percorriam a vários séculos todo o espaço da Savana Sudanesa, e isto, muito tempo antes do surgimento do próprio Islam (38).

O mesmo pode ser colocado quanto à vida urbana sudanesa. A arqueologia comprova uma florescente - *e antiga* - urbanização na região. A cidade de Djenne-Djeno, por exemplo, remonta pelos idos do Século III a.C., e seus mercadores indubitavelmente já mantinham, desde pelo menos os Séculos V e VI d.C., um ativo tráfico comercial transaariano. O Compartimento Territorial formado pela Savana resulta de um trabalho humano travado durante milênios pelas populações locais, vale dizer, negro-africanas. Isto posto, qualquer avaliação quanto aos fatores exógenos de sua evolução histórica, e especialmente quando o assunto em pauta detém uma “densidade civilizatória” mais proeminente, deve ser feita com extrema cautela (39).

Os elementos islâmicos presentes nas sociedades sudanesas surpreendem muito mais por sua incorporação a um substrato cultural cioso de sua especificidade do que por uma islamização em profundidade da sociedade africana tradicional. “Até a chegada dos europeus, a África Islamizada nunca se integrou verdadeiramente no mundo muçulmano” (PAULME, 1977: 46). Via de regra, este processo deu-se nomeadamente junto às classes dirigentes, progredindo muito pouco além dela e mesmo neste caso, não excluindo os valores tradicionais (40).

A Topologia da narrativa foi detalhadamente exposto, está impregnada por estes valores, e a “força vital semântica” do relato é eminentemente negra.

Evidentemente estas considerações poderiam ser estendidas ao Mali enquanto uma formação estatal tradicional. Este Império, pelo volume de informações disponíveis, decididamente não se enquadraria em categorias clássicas como *Estado Teocrático, Islâmico, Despótico ou Asiático.* A cultura política fomentada pelo Mali, da qual o relato coletado por Djibril T. NIANE constitui excelente exemplo, é a de um Estado negro-africano quanto aos seus propósitos e fundamentos civilizatórios. A origem deste Império enraíza-se num ambiente histórico tradicional e é neste marco que podemos - *e devemos* - estudá-lo e compreendê-lo.



O IMPÉRIO DO MALI EM 1350 E AS FRONTEIRAS DOS ATUAIS ESTADOS AFRICANOS
(Bulletin d'Information et de Correspondance de l'Institut Français d'Afrique Noire, nº 82, Abril 1959).

Uma outra conclusão, diria respeito à atraente hipótese da narrativa operar uma radical distinção entre um "imperador islâmico" (Sundjata) e uma espécie de "campeão da África profunda" (Suamoro). Os problemas suscitados por esta interpretação não residiriam unicamente em sua fragilidade histórica ou simbólica. Como vimos, o próprio texto denuncia um Sundjata escassamente islamizado, imerso na Africanidade e pouco afeito a uma ortodoxia islâmica. *Na realidade, entendemos que cerne da trama reside não na oposição Islamismo x Tradicionalismo, mas sim, na disputa que se trava em torno de duas possibilidades - cada uma delas identificada com um*

dos Reis - do Poder Tradicional fazer frente ao que, naquele contexto, muito bem poderia ser conceituado como sua "modernidade".

Como sabemos, o Islam representou um leque de novas possibilidades para a África Sudanesa. Possibilidade de travar contatos comerciais bem mais profundos dos que até então eram mantidos com o Mediterrâneo, países do Levante e do Golfo da Guiné. O Islamismo poderia contribuir para consolidar um forte poder político numa região detentora de razoáveis potencialidades geopolíticas. O Manden é o divisor de águas natural da África Ocidental, muito promissor para a agricultura e o pastoreio, possuidor de ricos jazimentos auríferos e povoado por grupos tradicionalmente reconhecidos como ramificação de um tronco comum. A unidade política destes grupos seria uma resposta evidente e adequada às repercussões provocadas pelo fortalecimento de uma economia mercantil e fortemente urbanizada - para os padrões da época - com base num acervo cultural amalgamado pelo Islam.

Com relação a esta linha de raciocínio, tanto Sundjata Keita quanto Suamoro Kantê pareciam concordar. Ambos estavam determinados em criar um Estado forte, tendo no Manden sua base territorial. Naturalmente caberia ao Soberano a gestão e a representação desta nova articulação política. Qualquer que fosse sua pretensão para com o Mundo Islâmico, distinguia-se claramente o papel do Rei como um interlocutor do Manden para com os "de fora". De uma forma ou de outra, Suamoro Kantê e Sundjata Keita entendiam a sociedade tradicional, a única por sinal que ambos conheciam, como fonte de poder, via manipulação simbólica ou não.

Porém, existiam divergências quanto às posturas a serem adotadas. No essencial, a divergência entre os contendores residia no que hoje em dia definiríamos como *estratégias políticas.* Ainda que Suamoro Kantê tenha sido mais explícito na incorporação do aparato simbólico proveniente do Tradicionalismo - uma inferência a nosso ver por demais evidente para requerer qualquer exemplificação adicional - é necessário atentar se *de fato* sua conexão o Mundo da Tradição era de molde a agraciá-lo com a realeza ou não.

Ora, o projeto político defendido por Suamoro Kantê trabalhava a premissa de que a unidade política deveria ser alcançada *sacrificando-se o caráter segmentário das estruturas de poder da sociedade tradicional ou, como preferimos definir, sua lógica de Espaço-Tempo*. A implantação deste projeto de Estado Centralizado, embora esposasse todos os símbolos da Tradição, a começar por sua associação com o universo mágico (Suamoro é o "Rei Feiticeiro"), na prática, agia objetivamente contra ela. *Quebrar o procedimento tradicional de buscar consenso através de pactos estabelecidos individualmente grupo a grupo levou Suamoro, em suas últimas conseqüências, a posicionar-se contra a Tradição, em cuja defesa em tese estaria se posicionando.*

Esta premissa explica, por exemplo, os motivos que levaram o Rei do Sosso a violar tradições ancestrais, caso da violência contra anciões e mulheres. Nos dois episódios, Suamoro polariza com aspectos centrais da sociedade tradicional. Matar anciões implica em afetar a relação com os ancestrais, com os quais os mais velhos mantêm uma relação de proximidade. Raptar as mulheres leva desarmonia às relações clânicas e estruturas de parentesco, nas quais a sociedade tradicional está assentada. A atitude de Suamoro se insere numa clara contradição com prescrições postuladas como não sujeitas a questionamento. Tais procedimentos negam a lógica tradicional que alicerça o edifício topológico proposto pela Tradição.

Outra, diametralmente oposta é a atitude de Sundjata. Além de sua posição frente ao mundo tradicional se fortalecer pela própria oposição que a sociedade do Manden fazia a Suamoro, Sundjata estava concretamente em maior sintonia com ela. A fala do *griot* manifesta seguidamente este compromisso. Sundjata seria um *soberano que sabe mandar* (p. 57), *um homem do poder* (p. 74). Sua força física, reunindo *a majestade do leão e a força do búfalo* (p. 74), numa leitura africana, não poderia ser interpretada sem um vínculo com poderosas forças vitais, resultado direto de sua parceria com a ancestralidade.

Ao contrário de Suamoro Kantê, Sundjata é cuidadoso no respeito a tecidura espacial, daí sua conduta buscando cultivar, caso a caso, pactos territoriais diferenciados. No relato, a sua figura transparece como a de um ator social preocupado com uma relação respeitosa com “as partes”, cujas especificidades se prontifica a defender. Fundamentalmente, é esta a postura que o credencia - e não a Suamoro - a cimentar uma vasta articulação espacial, o Império do Mali, para cuja formação contribuiu o repúdio da população do Manden e alhures por formas mais centralizadas - *verticais* - de exercício do poder. Por esta razão, Sundjata persegue o itinerário que o mantém unido ao *Espaço-Tempo Profundo*, harmonizando-se com este. Talvez islâmico na aparência, Sundjata Keita é essencialmente tradicional em sua prática concreta, terminando por aglutinar as forças sociais que irão impô-lo como *Mansa* em toda a Savana Ocidental Sudanesa.

Neste sentido, o relato não corporifica uma contradição Islamismo x Tradicionalismo, mas sim, duas leituras diferentes quanto à forma mais eficaz de enfrentamento de uma concepção de mundo - o Islam - que poderia comprometer definitivamente a sociedade tradicional. Tradicional na forma, Suamoro tentava concretamente reproduzir, *manipulando um aparato simbólico tradicional*, uma forma não-tradicional de comando dos homens. Sundjata, muçulmano na forma, *manipulava o islamismo com objetivo exatamente oposto, qual seja, o de manter as referências tradicionais de Espaço-Tempo.*

Sintetizando, poderíamos reproduzir uma das máximas cunhadas por Georges BALANDIER, que com lucidez, observa este *comportamento camaleônico do Tradicionalismo*. Diz ele: “Com efeito, a tradição não pode ser totalmente eliminada e alguns de seus elementos subsistem, mudando de aspecto”, daí resultando que “a astúcia do tradicionalismo torna-se então, mais dificilmente desvelável” (1969: 167).

O MANSA DO MALI RETRATADO NO ATLAS CATALÃO DO CARTÓGRAFO JUDEU ABRAHAM CRESQUES – SÉCULO XIV
(Biblioteca Nacional da França)

Entre outras palavras finais desta avaliação, é indispensável dedicarmos algumas observações para este fabuloso Império que foi o Mali. Graças ao gênio de Sundjata, foram lançados os alicerces que seus sucessores ampliaram de forma a modelar um respeitável arranjo territorial, alcançando o Atlântico e o curso médio do Djoliba no sentido Leste-Oeste, e o Saara e a Floresta Equatorial no sentido Norte-Sul. “Este vasto império era, em última análise, uma espécie de confederação, na qual cada província conservava larga autonomia” (NIANE, 1984: 176).

O Mali aglutinava células espaciais imbrincadas com diferentes frações do meio ambiente do Sudão Ocidental, formando algo como um mosaico de recursos complementares, base de sua prosperidade e pujança econômica. Além da agricultura, da criação, da pesca, da caça, do artesanato e do comércio, ganhou destaque a mineração do ouro, retirado dos fabulosos veios de Galam, do Burée e do Bambouk, suscitando no imaginário europeu e

muçulmano, a imagem de um *Rei do Ouro*: o *Mansa* do Mali. O imperador Mussa I, em especial, propagandeou esta imagem pelo mundo mediterrânico. Em sua peregrinação a Meca, este *Mansa* fez-se acompanhar de 60.000 carregadores e de 500 servidores com vestimentas recamadas de ouro, segurando cada um deles uma bengala também de ouro (cf. NIANE, 1984: 167).

Graças a esta prosperidade, o Império alcançou uma população de 40/50 milhões de habitantes, que segundo todos os informes, desconhecia a carestia. Em si mesmo, este contingente populacional, é uma cifra nada desprezível mesmo em termos de uma demografia contemporânea. No Mundo Arcaico, o Egito Faraônico, e os Impérios Asteca, Romano e Chinês, alcançaram respectivamente, nos seus momentos de apogeu, 15, 20, 100 e 200 milhões de habitantes, o que coloca o Mali com um dos "formigueiros humanos" mais bem sucedidos da Pré-Modernidade.

Outras maravilhas ainda poderiam ser imputadas ao Mali. Estado que tinha no comércio um de suas notas marcantes, o Mali não foi indiferente à navegação marítima. Comprovadamente, foram lançadas no Atlântico duas gigantescas expedições, formadas por 2.000 embarcações, que demandaram na direção do Oeste. Mesmo que a possibilidade de terem alcançado ou não a América constitua alvo de controvérsias (Ver a respeito, NIANE, 1984: 169 GIORDANI, 1985:106 e FILESI, 1992), por si só a capacidade de organizar frotas com esta envergadura demonstra o poderio e o talento organizacional de um Estado Tradicional Africano que a historiografia ocidental tem solenemente ignorado.

Contrariando os veredictos que nos dias de hoje, decretam como inviáveis os Estados pluriétnicos - *dita que recai sobremaneira sobre os Estados da África Negra* - o Mali seria uma das mais soberbas demonstrações de que Unidade e Diversidade não são conceitos incompatíveis. Neste Império, coexistiram diversas etnias, cada uma delas com sua própria língua e cultura, mantendo durante mais de três séculos uma vida comum sob a autoridade dos *Mansas*. Este lapso de tempo, muito maior do que o da existência da maioria dos Estados Europeus Modernos, mostra que antes de se questionar a diversidade, o problema talvez resida na capacitação ou não das estruturas políticas mais "avançadas" em assumirem plenamente a pluralidade, um debate que a contemporaneidade expandiu para todo o mundo.

Por último, caberiam algumas palavras sobre estes extraordinários depositários do conhecimento sagrado que são os *griots*. "Há povos que se servem da linguagem escrita para fixar o passado; mas acontece que essa invenção matou a memória entre os homens: eles já não sentem mais o passado, visto que a língua escrita não pode ter o calor da voz humana" (p. 65).

Foi graças aos *griots* que chegou até nós a memória dos feitos de Sundjata, *o Filho do Leão e do Búfalo, o Rei-caçador, Rei dos reis, Último Conquistador da Terra*. Estes homens, que percorrem incansavelmente a Savana na solene tarefa de transmitir, educar e disseminar um conhecimento sagrado são, entre outros atores sociais, um dos que representam aquele conjunto de valores civilizatórios próprios da Africanidade, da África Eterna e Imorredoura, que numa solene disposição de manter-se viva, ergue-se sempre altiva, desafiando poderosas forças que ameaçam submergi-la. Pela fala do *griot*, pela tradição viva que ele representa, pauta-se o reconhecimento dos valores de um vasto continente, que oprimido e desqualificado como nenhum outro, ainda assim teima em sobreviver, em construir sua própria história.

MAURÍCIO WALDMAN

Rua Topázio, 12/10 a 01/11/1993
Rua Bresser, Julho de 1996

.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.

NOTAS

(1): Para Fábio LEITE, a uma *visão profunda ou interna* da realidade africana se opõe à *visão periférica*. Esta teria origem num "pensamento dominado por uma metodologia não diferencial, eivada de preconceitos e fundamentada nos limites de suas proposições, não atingindo o núcleo de outras realidades históricas" (1992: 85).

(2): O termo *Sudão*, procede de um topônimo de origem árabe: *o Bilad-es-Sudan, isto é, o País dos Negros* (PAULME, 1977: 37). Esta expressão foi incorporada pela Geografia Colonial Européia, dizendo respeito, como para seus proponentes originais, aos países localizados entre o Mar Vermelho, a Oeste, e o Atlântico, a Leste, acompanhando a faixa de Savanas e de Estepes que se sucedem latitudinalmente após o Deserto do Saara. Nesta linha de compreensão, passou-se a falar em *Sudão Oriental ou Sudão Anglo-Egípcio* (a atual República do Sudão) e em *Sudão Ocidental*, que predominantemente dominado pela França, foi também nominado como *Sudão Francês*.

(3): Ao contrário de determinado senso comum resultante de uma pregação de mote colonialista, as selvas fechadas de tipo equatorial *não constituem a cobertura vegetal predominante na África*. A grande marca na paisagem natural do Continente Africano *são os Desertos,* sucedidos em ordem de importância territorial, *pelas Savanas, pelas Estepes e somente após estas, pelas Florestas Equatoriais.* Levando-se em conta exclusivamente a África Negra, *as Savanas é que ocupariam então a primeira posição*. Por sua importância, as Savanas demandariam por algumas ponderações indispensáveis, a começar pelo fato de que a ocupação humana deste ambiente é bastante remota, contemporânea ao surgimento do gênero homo, há mais de um milhão de anos atrás. Com base nesta evidência, pode-se afirmar que o trabalho humano - *ou ação antrópica* - imprimiu uma marca nesta paisagem, determinando várias das suas características ambientais. Embora seja um evidente exagero atribuir à ação do homem, por si só, a formação das Savanas (hipótese antropogênica), é inegável a contribuição humana nos processos de formação e de manutenção das Savanas. A caça pelo fogo, por exemplo, da qual existem registros antiqüíssimos, contribuiu para seu surgimento em regiões nas quais os fatores climáticos ou pedológicos parecem não terem sido determinantes. Mesmo não correspondendo à totalidade das Savanas, estes casos com responsabilidade genuinamente humana respondem por superfícies ponderáveis da área savaneira. Ademais, a prática de queimar continuamente a vegetação é fundamental para a perpetuação dos processos ecológicos da Savana, impedindo ou detendo o adensamento da cobertura arbórea. Ao lado dos caçadores, os pastores também exerceram sua influência sobre o meio natural, pelo pisoteamento do solo, consumo seletivo da flora pelo gado, etc. Numa escala menor, pode-se também relacionar a agricultura, embora muitíssimo mais impactante por promover o surgimento de *ecossistemas*

simplificados (os campos de cultivo). Reservados estes destaques, a Savana enquanto um ecossistema, não forma uma entidade unitária. No *ecossistema savaneiro*, podemos distinguir: a *Savana Florestada (Savanna Woodland)*, a *Savana Arborizada (Tree Savanna), a Savana Arbustiva (Scrub Savanna) e a Savana de Gramíneas (Grass Savanna).* Em África, as grandes pastagens savaneiras entretêm uma rica fauna composta por girafas, rinocerontes, leões, hienas, elefantes, lobos, chacais, leopardos, etc, cuja distribuição foi fortemente condicionada pela atuação dos caçadores primitivos. As árvores de acácias e os baobás são espécimes relevantes da flora da Savana. No caso do baobá, um verdadeiro símbolo do Continente Negro, a estima que lhe é devotada pela população, proporcionou considerável auxílio em sua difusão. (A respeito das Savanas, Ver ainda HARRIS, 1982 e COUTINHO, 1977). Por fim, algumas das mais conhecidas e proeminentes etnias negras são populações savaneiras, como os Senufo e os Mandenka (Sudão Ocidental) e os Luos, os Kikuyos e os Masai (Na África Oriental).

(4): Como adverte José Roberto Franco da FONSECA, “é preciso não perder de vista que o Islam não foi o criador dos Estados Imperiais da África Ocidental e do Sudoeste: encontrou-os já florescentes” (1984: 59). Quanto aos povos que se auto-identificam como muçulmanos, seu caráter islâmico é muitas vezes alvo de controvérsias. Estas se materializam em conceituações como as que opõem um *islamismo árabe (ou berbere), a um islamismo africano*, ou ainda, mantendo correspondência com as primeiras, em um *islamismo puro em oposição ao impuro*, etc. De qualquer forma, nota-se um consenso quanto ao prosseguimento das concepções religiosas tradicionais, cuja prática foi largamente sincretizada à do Islam (Ver FONSECA, 1984: 60/61). Particularmente no Sudão, a propagação do Islamismo (em contraste com a Costa Oriental Africana), resultou de contatos geralmente pacíficos da população local com os mercadores berberes, e não como uma seqüela de uma empresa conquistadora *manu militari* (caso da *Jihad - Guerra Santa*). Por extensão, o segredo da islamização do Sudão parece residir na adaptação deste às tradições africanas locais, aspecto que, aliás, se evidencia na própria narrativa de Sundjata.

(5): Bantus e Sudaneses constituem dois dos principais grupos negro-africanos, cada um deles reunindo centenas de etnias. Existem diferenciações de cada uma destas etnias com relação às demais no interior do próprio conjunto maior, não comprometendo, contudo, um vínculo cultural mais abrangente que as unifica em cada Macro-conjunto, o Bantu e o Sudanês no caso, e estes dois por sua vez entre si. Assim, uma visão de diversidade não é excludente de uma ótica de unidade. Toda a África, Bantu e Sudanesa, compartilha de igual para igual as mesmas referências de Espaço e de Tempo, um modo de ser regrado por relações visceralmente comunitárias, conceito de força vital, etc.

(6): Ao lado da *África Negra*, seria possível elencar outras quatro grandes civilizações: a *Ocidental,* a *Islâmica*, a *Hindu* e a *Chinesa*.

(7): Por conta dos primados racionais, a atitude do ocidental frente à Natureza é necessariamente reducionista, pois termina por restringir a Natureza ao que seria apreensível pela razão, pelo racional. Por extensão, *a Natureza, no meio em que nos movemos, é de antemão, intelectualizada* (cf. Paula MONTERO, 1990: 34). Conseqüentemente, *o Espaço moderno é um espaço isento, objetivo, despaganizado, uma entidade artificial gerenciada por uma ordenação linear e progressiva do Tempo Social.*

(8): Não há nenhum exagero em afirmar que esta memória perde-se literalmente na noite dos tempos. Eis o que nos relata Amadou HAMPATÉ-BÂ: "Tomemos o exemplo de *Thianaba*, a serpente mítica peul, cuja lenda narra as aventuras e a migração pela savana africana, a partir do Atlântico. Por volta de 1921, o engenheiro Belime, encarregado de construir a barragem de Sansanding, teve a curiosidade de seguir passo a passo as indicações geográficas da lenda, que ele havia aprendido com Hammadi Djenngoudo, grande Conhecedor peul. Para sua surpresa, descobriu o antigo leito do Níger" (1993 : 216).

(9): A Topologia é um ramo da matemática que estuda, dentre outros relevantes assuntos, as propriedades que permanecem inalteradas - *as invariantes* - mesmo quando a forma das figuras é distorcida, e o tamanho, modificado. Por analogia, uma Topologia Cultural, estudaria as propriedades do Espaço Imaginário, certificando-se do caráter destas transformações topológicas, da continuidade ou não de uma geografia imaginária, exclusiva de um povo, grupo ou etnia. Nas "paisagens arquetípicas", estão dispostos objetos espaciais simbólicos, que inspirados ou não no Espaço Concreto, exaltados por uma dada consciência social. O empréstimo de valores qualitativos à percepção do Espaço pelas sociedades pré-modernas, reclamava uma parceria da paisagem topológica com inferências psicológicas, tais como estas eram historicamente moduladas pelo Padrão Civilizatório em questão. De igual forma como para outras sociedades arcaicas, na África Negra, tal postura implica na avaliação das equivalências existentes entre os dados qualitativos do Espaço com as contribuições provenientes do pensamento denominado mítico ou mágico.

(10): Naturalmente, importa discutir a temporalidade do africano em conjunto com sua visão de Espaço pelo simples fato de que Espaço e Tempo são indissociáveis, estando em conjugação permanente tanto em seus aspectos ditos objetivos, quanto nos simbólicos ou imaginários. Não há e jamais poderá existir, exceto para fins meramente didáticos ou pedagógicos, discussão relativa ao Espaço sem referência ao Tempo e vice-versa. Mesmo recordando, como será analisado adiante, que *a sociedade tradicional africana*

está regrada por um claro dinamismo espacial, nada disso depõe pela exclusão da variável Tempo em um discernimento de perfil topológico.

(11): Tanto Alexis Kagamé quanto Placide Tempels centraram suas pesquisas na África Bantu. Entretanto, suas sondagens relativas a esta área cultural valem virtualmente para a área Sudanesa. Dentre outros, Sulayman NIANG (1982), Amadou HAMPATÉ-BÂ (1993) e Djibril Tamsir NIANE (1982), proeminentes sábios sudaneses, corroboram esta posição.

(12): *Régulo* constitui terminologia adotada em língua portuguesa, desde o tempo da expansão colonial, para nominar ampla gama de chefarias tribais asiáticas, africanas, latino-americanas e da Oceania, com as quais os navegantes portugueses travaram contato. Em Antropologia, o termo continuou a freqüentar os textos com o mesmo significado original, qual seja, de referir-se a um pequeno potentado, a um governador de província, preposto local de um imperador, um chefe de aldeia ou grupo tribal, situações que em comum, referem-se a formas locais e/ou autárquicas de exercício do poder.

(13): A abordagem da formação da pessoa na África Negra, deve considerar que o africano observa sua existência visível como uma síntese de elementos vitais naturais - como o corpo, o princípio vital da animalidade e espiritualidade, bem como o princípio vital da imortalidade e os elementos vitais sociais - constituídos pelo nome, pelos processos de socialização com suas etapas iniciáticas e finalmente, pelos ritos funerários, que estão em interação dinâmica permanente (Vide LEITE, 1991/1992: 69/70). É o que se pode perceber no *Poro,* um rito de iniciação encontrado, além dos Senoufo (habitantes da Savana Norte da República da Costa do Marfim), entre os Bambará (Republica do Mali) e entre os Mende e os Temne (República de Serra Leoa), caracterizado por uma sintonia com estes princípios vitais. Ele é representativo da sociedade agrária tradicional africana, dita de “economia de subsistência”, e centrada, como entre os Senoufo, na aldeia (*Kaha*). Seu núcleo é a família extensa africana no sentido de ascendência, descendência e seus desdobramentos (*Nerigbaa*). *O Poro é uma passagem rumo à personalidade-padrão*, habilitando o adulto a enfrentar os pesados encargos sociais pelos quais ele é responsável. Ele envolve a morte simbólica da personalidade anterior e localiza o indivíduo na Natureza e na Sociedade, alçando-o a uma síntese ótima entre as duas dimensões. O *Poro* exclui aquela cisão absoluta entre o nível natural e o social tal como está pautada pela visão de mundo ocidental (cf. LEITE, 1993).

(14): Uma sentença exemplar provém de Georges BALANDIER: “No país Mossi (República do Burkina Fasso), a última seqüência da investidura real impõe um percurso iniciático pelo qual o soberano *incorpora* a história do reino (por contato com os lugares aonde é investido) e por sua vez o espaço (o dos “amos da terra”). O que dá força à metáfora é que, evidentemente, não

se diz que o Rei incorpora, senão que devora a história. O rei não adquire plena soberania se não encaminha estas prescrições" (1988: 46).

(15): Tais considerações, são das que realçam a necessidade de metodologias capacitadas a entender o Continente Negro no amparo das suas perspectivas civilizatórias. Já é fato bastante conhecido que a África, enquanto um "laboratório político", tem oferecido, por exemplo, resistências no tocante à aplicação de uma metodologia marxista, demasiadamente rígida ao menos em suas formulações originais. Seria o caso, por exemplo, da adequação do modelo do *Modo de Produção Asiático* aos Estados Tradicionais Africanos. Isto, independentemente da própria validade do conceito de Modo de Produção, que estabelecendo a primazia do econômico, torna-se absolutamente estranho na ótica das culturas tradicionais, de vez que estas não reconhecem a economia como uma esfera autônoma da vida social. Na África Negra, as formações estatais não possuíam um caráter despótico como está implícito no conceito Modo de Produção Asiático. O "Déspota Africano", se é que assim poderíamos denominá-lo, estava, nos diversos reinos e impérios, sujeito a interdições e sansões que limitavam consideravelmente sua soberania, bloqueando uma maior concentração de poderes (Ver RIFUKO, 1975). Não sem razão, Maurice GODELIER (1974) e Jean SURET-CANALE (1974), conhecedores das limitações da conceituação, propuseram adições e retificações ao modelo original, ressalvando que o Modo de Produção Asiático teria, em África, uma gênese diversa das outras paragens. Em África, a formação social asiática não seria uma decorrência da necessidade de "obras públicas" (notadamente hidráulicas), *mas sim, o resultado do comércio intertribal.* Quanto ao conhecido sábio marxista Giorgi Lukács, este sugeria para o Continente um outro modelo de análise, desvinculado da "Velha Ásia". Com uma interpretação bastante sugestiva, eis suas considerações: *"Nas condições em que Marx viveu, ele nunca analisou o desenvolvimento dos povos africanos. Com base na mais rigorosa reflexão marxista estamos no direito de perguntar: Onde está escrito que o desenvolvimento dos povos africanos deverá, inexoravelmente, efetuar-se de acordo com o modelo europeu ou mesmo conforme o esquema asiático? Pode acontecer que, além das relações de produção européias e asiáticas, existam igualmente relações de produção especificamente africanas"* (citado em DA SILVA, 1984: 246). Nesta linha de argumentação, eventuais rasgos asiáticos não demandam, necessariamente, pelas formulações marxistas clássicas, como a do Modo de produção Asiático. Estas podem reproduzir em nível da análise das sociedades africanas, induções de cunho generalizante, borrando os contornos identitários específicos do Continente.

(16): Lembra Anthony GIDDENS, "No passado, ninguém poderia dizer a hora do dia sem referência a outros marcadores sócio-espaciais: *quando*, era quase universalmente ou conectado a *onde* ou identificado por ocorrências naturais regulares" (1991: 25/26).

(17): No âmbito da Teoria da Relatividade, utiliza-se a expressão *coordenada cronotópica* para a coincidência tempo-lugar, atendo-se no caso, aos aspectos objetivos e não nos metafísicos desta conexão.

(18): Embora existam estudos vinculando o Tempo Linear da Modernidade à concepção hebraica de Tempo, vale assinalar que esta última, mesmo concebendo uma linearidade - ou um direcionamento retilíneo - para a Temporalidade, não compartilhava com a Modernidade nenhuma outra nuance. O Tempo Hebraico é uma das vertentes derivadas do Mundo Arcaico, e nesta perspectiva, possuía elos de ligação muito mais íntimos com outras temporalidades pré-modernas (Ver WALDMAN, 1994 B e 1995 B). Dentre outras afinidades, o Tempo Hebraico *subentendia uma mesma valoração qualitativa para a Temporalidade, uma mesma lógica temporal segmentária e/ou compartimentada e, um mesmo caráter espacial quanto aos dinamismos gerais da Temporalidade*. Ademais, os eventos dispostos retilineamente no Tempo Hebraico não se sucedem, como na Modernidade, numa ordem hierárquica, pois o encadeamento dos fatos entre si dava-se através de uma lógica cardinal e não ordinal. Fala-se na Bíblia de Um, Dois, Três, etc, e não, de Primeiro, Segundo, Terceiro, etc. *Em suma, retilinearidade não pressupõe, necessariamente, progressividade*.

(19): Este corolário, manifestava-se vividamente na arte africana, em sua persistente representação de espirais, círculos concêntricos e desenhos em *zig-zag*, associados, em todo o Continente Africano, à noção de Força Vital. Em meio à literatura oral, isto também se evidencia, por exemplo, no relato de Sundjata.

(20): Nesta economia política do lingüístico, observa-se uma dilatação do corpo do Rei, estabelecendo-se uma correspondência corporal com os notáveis que cercam a realeza. O *griot*, no caso, representa a boca, sendo por extensão, um mestre de cerimônias (cf. BALANDIER, 1988: 36/37).

(21): Por esta, entre outras razões, a penetração do Islam no Sudão deve ser avaliada com muito cuidado. A expansão do Islam não repousou numa afinidade *in abstracto* de visões de mundo, mas sim, em razão de motivações históricas e sociológicas muito precisas. Em síntese, a implantação do Islam na África Negra, mesmo procurando uma adaptação ao mundo tradicional, polariza com este em nível de visão de mundo, o que é, de uma forma ou de outra, assinalado por diversos pesquisadores africanos (NIANE, 1984, LY-TALL, 1984 e NYANG, 1981).

(22) : A este respeito, atentemos às palavras de Louis GARDET: “Se o Islã é e pretende ser um universalismo, recebendo no decurso dos séculos expressões persa, turca, urdu, malaia, todas elas deitam raízes num livro *árabe*, o Corão, e foram, a princípio, pensadas e elaboradas sob uma roupagem árabe” (1975 : 229).

(23): O povo manden - ou mandenka, mandinga ou mandingo - compreende vários grupos e sub-grupos na zona sudano-saheliana, podendo-se identificar três ramos principais: a) os *Soninke ou Sarakollé*, fundadores do Império do Ghana; b) os *Sosso ou Sosoe*, instalados aos pés dos Montes de Kulikoro; c) *os Maninka ou Malinké*, fundadores do Império do Mali.

(24): As máscaras, em África, constituem uma das representações de compromissos sociais "profundos". Sua significação relaciona-se a um conhecimento sagrado cujos guardiões e propagadores são os bruxos e os feiticeiros. *Contrariamente ao Mundo Moderno, na África Negra as relações face a face são as que mais importam.* Nos rituais iniciáticos, seu componente dinâmico apela para a imagem das máscaras, que transmitem aos homens os elementos da tradição ancestral. Contrariamente ao que é imaginado no Ocidente, raramente as máscaras estão desacompanhadas, quando de sua aparição, de uma coreografia e de trajes que a complementam, daí a incorreção em entendê-las como representações em si mesmas de deuses ou forças espirituais. *A terminologia máscara aplicada a Sundjata, tem um sentido figurativo, a demonstrar o caráter totalizante de que se revestem as relações sociais no mundo africano.*

(25): Notar que o Centro do Universo, neste caso, não é Meca como seria óbvio num relato muçulmano, mas sim, Niani, uma cidade indiscutivelmente negro-africana.

(26): A imagem da montanha surge em diversas civilizações de outrora, relacionadas ao que Mircea ELIADE denominava de *arquétipo mítico* (1975). Entretanto, é incorreto pensar todo este conjunto de imagens como associadas a um mesmo conjunto arquetípico ou civilizatório. As *formas-montanha* refletem, independentemente das homologias existentes, sentidos simbólicos específicos dos quais nossa atenção nunca deve se desviar. Debruçar-se sobre os eventuais sentidos simbólicos gerais da ascensão ou da busca do etéreo nestas imagens - de resto óbvias por serem justamente montanhas - é perder de vista o enorme potencial particular de cada uma destas "rugosidades" na Topologia Cultural de cada um dos povos, grupos ou civilizações.

(27): Como informação suplementar, sublinhamos a constatação de Georges BALANDIER quanto ao itinerário iniciático desenvolvido pelo Rei do Yatenga (Estado formado pela a etnia Mossi, correspondendo aproximadamente ao atual Burkina Fasso), também adaptado ao périplo solar (1988: 98).

(28): O Imaginário Espacial Africano, *é amplamente dominado pelo Sol.* O enorme prestígio deste astro em África seria decorrência direta do caráter

agrário da sociedade tradicional (para as diversas implicações do Sol para o conceito de *dia*, Vide KAGAMÉ, 1975: 119/122).

(29): recorde-se que a condição de profeta, no mundo semítico, não se desvencilha da de chefe militar, político e religioso.

(30): Notar que a crônica manipula o próprio simbolismo numérico semítico clássico, relativo ao número *sete*, para legitimar Sundjata, destacado como o *sétimo imperador.*

(31): A tradição oral relativa ao Manden, destaca seus reis como grandes caçadores. Ao que parece, "a primeira força militar do Manden era constituída por caçadores" (NIANE, 1984: 148).

(32): A referência a animais, extrapola uma contextualização totêmica. "A simbologia das realezas africanas remete freqüentemente aos significantes da força do sexo. O Rei tem como equivalentes o sêmen, o leão e o carneiro" (BALANDIER, 1988: 72/73).

(33): Maciço montanhoso que abriga as cabeceiras dos Rios Níger (Djoliba) e do Senegal, situado em grande parte no território das atuais Repúblicas da Libéria e da Guiné-Conacry.

(34): Embora a adoção em nível imaginário de ancestrais muçulmanos originários do Oriente fosse prática comum nas cortes sudanesas, *é de se notar que os Keita não reivindicam um ancestral branco, mas um negro abissínio* (NIANE, 1984: 147). Isto é condizente com o caráter dinâmico que Georges BALANDIER (1969 e 1976) identifica no histórico das linhagens. Nesta rede de parentesco imaginária, as genealogias são manipuladas com vistas à manutenção ou busca de legitimidade nas disputas por status na sociedade africana tradicional.

(35): O castigo de decepar primeiramente a mão direita não é necessariamente islâmico. Independentemente dos contatos com o mundo muçulmano, esta penalidade adequa-se a um forte substrato negro-africano. Como em vários contextos do mundo pré-moderno, em África, a mão direita estava simbolicamente associada à idéia de pureza, enquanto que o impuro estava identificado com a mão esquerda. O exercício da penalidade não constitui mera difusão cultural, pois estava concatenado a uma cosmovisão negro-africana que opõe, similarmente ao Islam, o esquerdo ao direito e vice-versa. Digno de nota, a extirpação da mão direita era um castigo psicologicamente atroz, não se restringindo à dor física ou ao constrangimento físico. Dispondo unicamente da mão esquerda em seu cotidiano, *o indivíduo era compelido a utilizar-se obrigatoriamente de seu lado impuro*, situação com evidente impactação social negativa. Além disso, sua rede social também estaria à mercê da inoculação de poluição. Por último, no que se dissocia do mundo muçulmano, o relato não registra o corte da mão esquerda em caso de

reincidência, como seria proposição alcoroânica clássica. Na Epopéia, o reincidente é agrilhoado.

(36): Na Epopéia, registram-se também influências extramuçulmanas, mas que aportaram no Mali através do Islam. Este seria o caso do sugestivo debate mantido pelos corvos de Sundjata e de Suamoro Kantê (página 91), um verdadeiro plágio do que a tradição grega supõe ter sido travado entre Alexandre, O Grande, e o Imperador persa Dario. Na crônica, a ambientação é africana, mas a "tecidura" da exposição é indiscutivelmente helênica. Esta ressemantização do diálogo provavelmente decorre de uma estratégia semântica que referencia Djul Kara Naini para promover o enaltecimento da imagem de Sundjata.

(37): Convém não exagerar no entendimento do Saara como uma barreira geográfica intransponível. *O Deserto, antes de constituir um obstáculo, funcionou muito mais como um filtro.* Desde a pré-história existiram contatos dos povos africanos com as culturas da margem Sul do Mediterrâneo. Mesmo esporadicamente, egípcios, gregos, fenícios, cartagineses, romanos e mais tarde, os Khalifas e sultões muçulmanos, mantiveram algum tipo de contato com as populações negro-africanas.

(38): Por toda a África, são abundantes as provas referentes à existência de circuitos tradicionais de comércio, quase sempre imemoriais. Na África Ocidental, por exemplo, um tráfico antiqüíssimo unia as populações nômades do Saara - como os tuaregues - aos numerosos aldeamentos camponeses dispostos ao longo do Djoliba. Este comércio estava respaldado pela troca do sal extraído dos lagos salgados do interior do deserto, pelos cereais cultivados pelos sedentários.

(39): Devemos encarar com certa suspeita ênfases demasiadamente pródigas na exaltação do conteúdo islâmico externo. Para alguns segmentos da historiografia ocidental, esta tendência em destacar a influência árabe-berbere-muçulmana na História da África Ocidental decorreria do enunciado que não observa, no Continente Africano, algo mais do que um conjunto *de tribos incultas e incivilizadas*. Por esta via, ressaltar ou privilegiar este componente arabo-islâmico interessaria por - *pelo menos* - tratar-se de um referencial não-negro.

(40): Isto não passou despercebido aos viajantes árabes que visitaram o Manden, cujos soberanos conservaram-se fiéis aos rituais autóctones. "Ibn Batuta escandalizou-se com algumas práticas pouco ortodoxas; excetuando-se a presença dos árabes e o fraco verniz muçulmano, o que se passava na corte dos *Mansa* era pouco diferente do que se poderia observar na corte dos reis não-muçulmanos, como por exemplo, os Mossi" (NIANE, 1984 : 170/172).

BIBLIOGRAFIA

AMSELLE, Jean Loup, 1985, *Ethnies et Spaces: Pour Une Anthropologie Topologique*, in *Ethnies, Tribalisme et État en Afrique* (J.L. Amselle et Elikiei M'Bokolo), Éditions la Découverte, Paris, França;

ANDRADE, Almir de, 1971, *As Duas Faces do Tempo - Ensaios Críticos sobre os Fundamentos da Filosofia Dialética*, Livraria José Olympio Editora/EDUSP, Rio de Janeiro/São Paulo, SP;

BALANDIER, Georges, 1969, *Antropologia Política*, DIFEL/EDUSP, São Paulo, SP;

BALANDIER, Georges, 1988, *Modernidad Y Poder*, Serie Antropologia, Jucar Universidad, Madrid e Barcelona, Espanha;

BRETON, J. L. Roland, *Geografia das Civilizações*, 1990, Editora Ática, São Paulo, SP;

CARTRY, Michel, 1989, *De la Aldea a la Selva o el Replanteamiento de la Cuestión*, in *La Función Simbolica* (Michel Izard et Pierre Smith, orgs), Serie Antropologia, Jucar Editorial, Madrid e Barcelona, Espanha;

CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANOS, 1965, *História de Angola*, Edições Afrontamento, Porto, Portugal;

COUTINHO, Leopoldo Magno, 1977, *Queimadas e Floração*, in "Suplemento Cultural OESP", n. 13, Ano 1, pp. 4/5;

SILVA, Armando da, 1984, *A Formação do Território Político na África, in Introdução aos Estudos Sobre a África Contemporânea*, texto mimeo, CEA-USP e MRE, Brasília e São Paulo, SP;

ELIADE, Mircea, 1975, *O Mito do Eterno Retorno*, Coleção Perspectivas do Homem, n. 5, Edições 70, Porto, Portugal;

FILESI, Teobaldo, 1992, *Storie e favole di uma scoperta*, in Revista Nigrizia, Fatti e Problemi Del Mondo Nero, exemplar de Setembro, páginas 63/65, Itália;

FONSECA, José Roberto Franco da, *Islão na África Negra*, in *Introdução aos Estudos da África Contemporânea*, texto mimeo, CEA-USP & MRE, Brasília e São Paulo, DF/SP;

FORTES, M. et EVANS-PRITCHARD, M. M., 1981, *Sistemas Políticos Africanos*, Edição da Fundação Galouste Gulbenkian, Lisboa, Portugal;

GARDET, Louis, 1975, *Concepções Muçulmanas de Tempo e História*, in *As Culturas e o Tempo*, co-edição VOZES/EDUSP, Petrópolis e São Paulo, RJ/SP;

GIDDENS, Anthony, 1991, *As Conseqüências da Modernidade*, Editora da UNESP, São Paulo, SP;

GIORDANI, Mário Curtis, 1985, *História da África Anterior aos Descobrimentos*, Ed. Vozes, Petrópolis, RJ;

GODELIER, Maurice, 1974, *A Noção de Modo de Produção Asiático e os Esquemas Marxistas de evolução das Sociedades* in *O Modo de Produção Asiático*, CERM/SEARA NOVA, Lisboa, Portugal;

GOUREVITCH, A. Y., 1975, *O Tempo como Problema de História Cultural*, in *As Culturas e o Tempo*, co-edição Vozes/EDUSP, Petrópolis e São Paulo, RJ/SP;

HAMPATÉ-BÃ, Amadou, 1993, *A Tradição Viva*, texto mimeo, FFLCH/USP, São Paulo, SP;

HARRIS, David H., 1982, *A Ecologia Humana em Meio Ambiente de Savana*, Revista do IBGE, ano 44, exemplar de Jan/fev, Rio de Janeiro, RJ;

KAGAMÉ, Alexis, 1975, *Apercepção Empírica do Tempo e Concepção de História no Pensamento Bantu*, VOZES/EDUSP, Petrópolis e São Paulo, RJ/SP;

LEITE, Fábio, 1984, *Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas*, in *Introdução aos Estudos da África Contemporânea*, texto mimeo, CEA-USP/MRE, São Paulo e Brasília, SP/DF;

LEITE, Fábio, 1986, *Penyakaha*, separata de *África*, Revista do CEA - Centro de Estudos Africanos da USP, n. 9, São Paulo, SP;

LEITE, Fábio, 1991/1992, *Bruxos e Magos* in *África*, Revista do CEA - Centro de Estudos Africanos da USP, n. 14/15, São Paulo, SP;

LEITE, Fábio, 1992, *A Questão da Palavra em Sociedades Negro-Africanas*, in *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Juana E. dos Santos (org), Salvador, Bahia, BA;

LEITE, Fábio, 1993, *O Poro*, texto mimeo, São Paulo, SP;

LOPES, Carlos, 1987, *A Transição Histórica na Guiné-Bissau*, Coleção Kacu Martel, número 2, INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, Bissau, República da Guiné Bissau;

LOPES, Carlos (coord.), 1987, *A Problemática do Meio Ambiente em Alguns Países Africanos*, INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, Bissau, República da Guiné-Bissau;

LY-TALL, Madina, 1984, *O Declínio do Império do Mali*, História Geral da África, Ática, São Paulo, SP;

MANTRAN, Robert, 1977, *Expansão Muçulmana – Séculos VII-XI*, Coleção Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, n º 20, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, SP;

MAZRUI, Ali A., 1985, *Arquivos africanos e a Tradição Oral*, in Revista *O Correio da UNESCO*, exemplar de Abril, São Paulo, SP;

M'BOW, Amadou Mathar et alli, 1977, *Le Noveau Dossier Afrique*, Verviers, Marabout, SS, Paris, França;

MEILLASSOUX, Claude, 1978, *Pesquisa em Nível de Determinação na Sociedade Cinegenética* in *Antropologia Econômica*, Edgard Assis Carvalho (org.), Livraria Editora de Ciências Humanas Ltda, São Paulo, SP;

MENDY, Peter Karibe, 1994, *Colonialismo Português em África: A Tradição de Resistência na Guiné-Bissau* (1879-1959), Coleção Kacu Martel, número 9, INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, Bissau, República da Guiné-Bissau;

MONTERO, Paula, 1990, *Magia e Pensamento Mágico*, Série Princípios, número 46, Editora Ática, São Paulo, SP;

MUNANGA, Kabengele, 1984, *Povos e Civilizações Africanos* in *Introdução aos Estudos da África Contemporânea*, texto mimeo, CEA-USP/MRE, Brasília e São Paulo, DF/SP;

NIANE, Djibril Tamsir, 1982, *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, coleção Autores Africanos, n. 15 Editora Ática, São Paulo, SP;

NIANE, Djibril Tamsir, 1984, *O Mali e a Segunda Expansão Manden*, História Geral da África, Ática, São Paulo, SP;

NYANG, Sulayman S., 1982, *Deuses e Homens na África* in Revista *O Correio da UNESCO*, exemplar de Abril, São Paulo, SP;

NYANG, Sulayman, 1981, *O Mundo do Islã: Influência na África Negra*, in *O Correio da UNESCO*, exemplar de Outubro/Novembro, pp. 32/33, São Paulo, SP;

PAIGC, 1975, *História da Guiné e Ilhas de Cabo Verde*, Edições Afrontamento, Porto, Portugal;

PAULME, Denise, 1977, *As Civilizações Africanas*, Coleção Saber, Publicações Europa-América, Lisboa, Portugal;

RIFUKO, Baharanvi, 1975, *Le Concept de Mode de Production - Historique et état actuel des recherches*, Universite Nationale du Zaire, Zaire;

SALES, Renato Ribaven de, 1994, *Gestão Tradicional dos Espaços e Recursos Naturais da Região Bolama-Bijagós*, Relatório de Consultoria, São Paulo, SP;

SERRANO, Carlos, 1991/1992, *Angola: O Discurso do Colonialismo e a Antropologia Aplicada*, in *África*, Revista do CEA - Centro de Estudos Africanos da USP, n. 14/15, São Paulo, SP;

SERRANO, Carlos, 1983, *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: Antropologia Política de um Reino Africano*, FFLCH/USP, São Paulo, SP;

SURET-CANALE, Jean, 1974, *As Sociedades Tradicionais na África Tropical e o Conceito de Modo de Produção Asiático in O Modo de Produção Asiático*, CERM/SEARA NOVA, Lisboa, Portugal;

TEMPELS, Placide, 1949, *La Philosophie Bantoue*, Collection Présence Africaine, Paris, França;

VERGER, Pierre e BASTIDE, Roger, 1992, *Contribuição ao Estudo dos Mercados Nagô do Baixo Benin*, in *Artigos Tomo I*, Editora Corrupio, São Paulo, SP;

WALDMAN, Maurício, 1979, *História da África Negra Pré-Capitalista*, texto mimeo, USP, São Paulo, SP;

WALDMAN, Maurício, 1992, *Templos e Florestas: Metamorfoses da Natureza e Naturalidades da Metamorfose no mundo oriental*, texto mimeo, São Paulo, SP;

WALDMAN, Maurício, 1995B, *Bereshit: A Criação da Diversidade*, in Revista Tempo e Presença, n. 279, Janeiro/Fevereiro de 1995, KOINONIA, São Paulo/ Rio de Janeiro, SP/RJ;

WALDMAN, Maurício, 1994B, *Bereshit: A Criação da Diversidade*, in *Mosaicos da Bíblia*, n. 16, CEDI/KOINONIA, São Paulo/ Rio de Janeiro, SP/RJ.

CARTOGRAFIA

Atlas Histórico Mundial, elaborado por Hermann Kinder e Werner Hilgemann, Colección Fundamentos, Ediciones Istmo, Madri, Espanha, 1975;

World Atlas, Edição Rand Mc Nally & Company, San Francisco, Chicago e Nova York, EUA, 1972;

Atlas Catalão de Abraham Cresques, Biblioteca Nacional da França, http://www.bnf.fr/enluminures/accueil.htm;

Atlas Jeune Afrique, Éditions Jeune Afrique, Paris, França, 1973;

Bulletin d'Information et de Correspondance de l'Institut Français d'Afrique Noire, nº 82, Abril 1959, www.mande.net.

ICONOGRAFIA

Arte Tradicional da Costa do Marfim, Publicação do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro e do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, Rio de Janeiro/São Paulo, 1973/1974;

Exposição de Peças Africanas e Afro-Brasileiras, Publicação editada pela USP com vistas ao Congresso Internacional da Escravidão, São Paulo, de 7 a 11 de Junho de 1988.